ایل نمبر ۵۳۱۲

ٹیلیفون ۵۳۵۲۵

زندگی آمیز اور زندگی آموز ادب کا نمایندہ

نقوش

اقبال نمبر

شمارہ ۱۲۱

ستمبر ۱۹۷۷ء

مدیر

محمد طفیل

ادارۂ فروغ اردو ۰ لاہور

قیمت موجودہ پرچہ ۲۴ روپے

ترتیب

طلوع — محمد طفیل ، ۵

حالات و واقعات

۱ — حیات نامہ اقبال — پروفیسر رفیع الدین ہاشمی ، ۹
۲ — حیاتِ اقبال — پروفیسر عبد القوی دسنوی ، ۲۶

اقبال اور عشقِ رسولؐ

۳ — علامہ اقبال ، بارگاہِ رسالت میں — ڈاکٹر غلام مصطفٰے خاں ، ۴۸
۴ — اقبال اور روحانیت — ڈاکٹر غلام جیلانی برق ، ۷۱
۵ — اقبال چند عاشقانِ رسول کے حضور — ڈاکٹر محمد ریاض ، ۹۶
۶ — علامہ اقبال کی دعائیں — میرزا ادیب ، ۷۷

اقبال جن سے متاثر ہوا

۷ — اقبال اور ابنِ عربی — ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ ، ۱۱۲
۸ — اقبال اور عراقی — مولانا امتیاز علی عرشی ، ۱۲۶
۹ — اقبال اور حافظ — ڈاکٹر یوسف حسین خان ، ۱۴۵
۱۰ — اقبال اور خاقانی — بشیر احمد ڈار ، ۱۵۲
۱۱ — اقبال اور غالب — ڈاکٹر عبد الحق ، ۱۶۲
۱۲ — اقبال اور اس کے دو مفکر معاصرین — خواجہ عبد الرشید ، ۱۶۴

نوٹ: اس سے پہلے جو شمارہ شائع ہوا، اس پر شمارہ نمبر ۱۲۲ درج ہو گیا۔ حالانکہ وہ شمارہ نمبر ۱۲۱ تھا۔ چنانچہ اس شمارے کو ۱۲۱واں شمارہ جانیے تاکہ نمبروں کی حد تک غلط فہمی دور ہو (ادارہ)

اقبال کی شخصیت و فن کے چند پہلو

۱۳ — اقبال کا نظامِ فکر — ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، ۲۰۱
۱۴ — اقبال ایک دیدہ ور — ڈاکٹر نبی بخش بلوچ ، ۲۱۰
۱۵ — اقبال ہمارا عظیم ترین شاعر — ڈاکٹر محمد احسن فاروقی ، ۲۱۲
۱۶ — اقبال کا نظریۂ تاریخ — ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی ، ۲۲۰
۱۷ — اقبال کی اپنے کلام پر نظرِ ثانی — جگن ناتھ آزاد ، ۲۳۴
۱۸ — اقبال اور بیداریٔ ذات — ڈاکٹر وزیر آغا ، ۲۶۶
۱۹ — اقبال کی نظر میں انسانی زندگی کا مقصد — ڈاکٹر نذیر احمد ، ۲۷۲
۲۰ — اقبال کا مثالی انسان — جگن ناتھ آزاد ، ۲۷۵
۲۱ — اقبال کا حصہ اردو غزل میں — ڈاکٹر فرمان فتحپوری ، ۲۹۰
۲۲ — اقبال کی ایک نظم (سرودِ انجم) — صوفی غلام مصطفےٰ تبسم ، ۳۰۵
۲۳ — اقبال، گلشنِ راز قدیم اور جدید — میکش اکبرآبادی ، ۳۱۴
۲۴ — اقبال، جاوید نامہ کا ایک پہلو — پروفیسر اسلوب احمد انصاری ، ۳۲۹
۲۵ — اقبال اور رسالہ معارف — ڈاکٹر نجم الاسلام ، ۳۴۴
۲۶ — اقبال اور اقتصادیات — ڈاکٹر مرزا امجد علی بیگ ، ۳۶۰
۲۷ — اقبال کا توحیدی فکر اور وحدت — پروفیسر سجاد باقر رضوی ، ۳۶۸
۲۸ — اقبال اور تاریخ گوئی — کسریٰ منہاس ، ۳۸۱
۲۹ — اقبال کا نفسیاتی مطالعہ — پروفیسر سلیم اختر ، ۴۱۲
۳۰ — اقبال اور نئی نسل — پروفیسر ملک حسن اختر ، ۴۴۱
۳۱ — اقبال اور پاکستان — ڈاکٹر عبدالسلام خورشید ، ۵۳۸

گمشدہ دستاویزات کی بازیافت

۳۲ — اقبال بہ طور ممتحن (مع اصل) محمد حنیف شاہد، ۴۵۴
۳۳ — اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط (مع اصل) ارشد میر، ۵۲۳
۳۴ — اقبال اور بہاولپور (مع عکس) مسعود حسن شہاب، ۵۳۱
۳۵ — ایک تاریخ ساز خطبہ (مع عکس) مختار زمن، ۴۹۹
۳۶ — دروازہ منزل سے منزل پاکستان تک (مع عکس) مختار زمن، ۵۰۵
۳۷ — گمشدہ اوراقِ اقبال محمد حنیف شاہد، ۴۷۸

تفصیلات (مضامین، تقریریں، خطوط، بیانات)

(۱) عالمگیر اسلامی کانفرنس مصر، ۴۷۸ - (۲) وائسرائے ہند کی خدمت میں سپاسنامہ، ۴۸۰
(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فن شعر کے مبصر کی حیثیت میں، ۴۸۴ - (۴) سوامی شردھا
نند کا قتل، ۴۸۶ - (۵) فرقہ وارانہ تعصب، ۴۸۸ - (۶) مسلمانانِ اندور کی اعانت ۴۸۹
(۷) چندہ کے لیے اپیل، ۴۹۰ - (۸) اسوۂ حسنہ کی اشاعت کے لیے اپیل، ۴۹۱
(۹) اسوۂ رسولؐ کی اشاعت کی ضرورت، ۴۹۲ - (۱۰) عید میلاد النبیؐ منانے کا اعلان ۴۹۳
(۱۱) آل انڈیا حشر ڈے، ۴۹۵ - (۱۲) یومِ حادثۂ کراچی کے انعقاد کے لیے اپیل، ۴۹۷

۳۸ — علامہ اقبال کے سفر کی روئیداد اور خطبات محمد عالم مختار حق، ۵۵۰

(**تفصیلات**: مدراس میں، دکن میں، علی گڑھ میں)

(۱) چند اطلاعی خبریں، ۵۵۰ - (۲) مدراس میں علامہ اقبال کا پُرجوش خیر مقدم، ۵۵۱
(۳) حضرت علامہ کا پہلا لیکچر، سوالات، ۵۵۴ - (۴) تہذیب اسلامی اور تخیلاتِ
حاضرہ پر علامہ کا لیکچر، ۵۵۹ - (۵) تیسرا لیکچر کشف و الہام فلسفہ اور منطق کی کسوٹی پر، ۵۶۳
(۶) حاجی جمال محمد، ۵۶۶ - (۷) حضرت علامہ اقبال دکن میں، ۵۶۷ - (۸) حضرت علامہ اقبال
علی گڑھ میں، ۵۷۲ - (۹) مسلم یونیورسٹی میں علامہ اقبال کا پہلا خطبہ ۵۷۳ - (۱۰) علمی مجلسیں،
علمی صحبتیں اور علمی تذکرے ۵۷۳ - (۱۱) سپاسنامہ کے جواب میں، علامہ کی تقریر، ۵۷۴

محمد طفیل ایڈیٹر اور پرنٹر پبلشر نے نقوش پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ فروغ اردو، لاہور سے شائع کیا

طُلُوع

تین چہرے میرے تصور میں آج بھی زندہ ہیں۔

جو میرے تھے اور مر گئے، اُن میں سے دو چہروں کا تعلق میرے والدین سے ہے اور تیسرے چہرے کا تعلق علامہ اقبال سے ہے!

ہوا یوں کہ ایک صاحب تانگے پر نقارہ رکھے، اُسے زور زور سے پیٹ رہے تھے۔ جب لوگ متوجہ اور اکٹھے ہو گئے تو اگلی نشست پر بیٹھے ہوئے صاحب اُٹھے اور انھوں نے اعلان کیا کہ "میں آپ کو بڑی دلخراش خبر سنانے لگا ہوں کہ آج صبح علامہ اقبال کا انتقال ہو گیا ہے۔ جنازہ سہ پہر کے قریب میو روڈ سے اٹھایا جائے گا۔"

اُس وقت میری عمر پندرہ برس کے لگ بھگ ہو گی۔ ایک کھلنڈری عمر، اس کے باوجود یہ خبر سنی تو سناٹے میں آ گیا۔ جیسے کچھ کھو گیا ہو۔

کیا اُس عمر میں، مَیں علامہ کے مرتبے سے آگاہ تھا؟ میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ دوستوں میں بھی کوئی ایسا نہ تھا کہ جو مجھے بتاتا کہ لُٹ گئے۔ پھر میرا دل کیوں ویران ہو گیا؟

جب کسی کل سکون نہ ملا تو میں نے ٹھانی کہ اُس گھر چلنا چاہیے کہ جس گھر سے علامہ اقبال چلے گئے ہیں۔ چنانچہ میو روڈ پہنچا۔ اس وقت کمرے میں صرف چند نفوس تھے۔ دو تین خواتین، دو تین مرد، تین چار بچے! بعد میں تو اتنی خلقت کندھا دینے کے لیے پہنچی کہ چارپائی کے ساتھ لمبے لمبے بانس باندھے گئے۔ پھر بھی کندھا دینا کسی کسی کو نصیب ہوا۔ ایک جمِ غفیر تھا۔ حیران و پریشان!

صبح نو بجے سے لے کر دوپہر کے بارہ بجے تک میں علامہ کی چارپائی کے ساتھ لگا بیٹھا رہا — صورت یہ تھی کہ علامہ اقبال کا چہرہ میرے سامنے تھا اور میں اُسے مسلسل تکے جا رہا تھا۔ جیسے عمر بھر کی دُوری کا آج ہی حساب چکانا ہو اور میں اُس وقت وہاں بیٹھا رہا۔ جب تک کہ بھیڑ نے میرا وہاں بیٹھنا محال نہیں بنا دیا تھا۔

ہاں تو میں یہ کہہ رہا تھا کہ میں اُس وقت علامہ کے جتنا قریب تھا اور کوئی نہ تھا۔ اس کے باوجود علامہ کا مجھ سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بالکل ویسے ہی جیسے چکور چاند کا عاشق ہوتا ہے اور چاند کو چکور کا حال معلوم نہیں ہوتا۔

جو میرے تھے اور مر گئے۔ ان میں سے تین چہرے میرے تصور میں آج بھی زندہ ہیں۔

محمد طفیل

اِس شمارے میں

۱۹۶۹ء میں غالب کی صد سالہ برسی منائی گئی۔ نجی اداروں کے علاوہ پاک و ہند کی حکومتوں نے بھی کروڑوں ہی کی رقم خرچ کر ڈالی۔ یوں ایک دو ملکوں میں نہ ہوا۔ پوری دنیا دلچسپی لے رہی تھی۔ روس بھی اس مہم میں شریک تھا۔ امریکہ بھی دوڑ میں موجود تھا۔

دنیا کہتی ہے کہ دولت ہو تو ہر مشکل آسان۔ بندہ اِس کُلیے پر ایمان نہیں رکھتا اور کام دولت کے ہوتے ہوں گے۔ ادب کی بارگاہ میں دولت کی پری دغا بھی دے سکتی ہے۔ اس وادی میں خزانے سے زیادہ جذبے اور ایثار کی مانگ ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ اہلِ علم نے دیکھا کہ ایک نجی ادارہ نے، جس کے وسائل محدود تھے۔ اس نے غالب پر ایسا کام کیا کہ نہ کسی حکومت سے بن پڑا اور نہ کسی نیم سرکاری ادارہ سے!

نقوش نے تین مہتم بالشان نمبر پیش کئے۔ جن کی گونج ادب کے ایوانوں میں موجود رہے گی بلکہ جوں جوں وقت گزرتا جائے گا۔ گونج میں توانائی پیدا ہوتی جائے گی۔

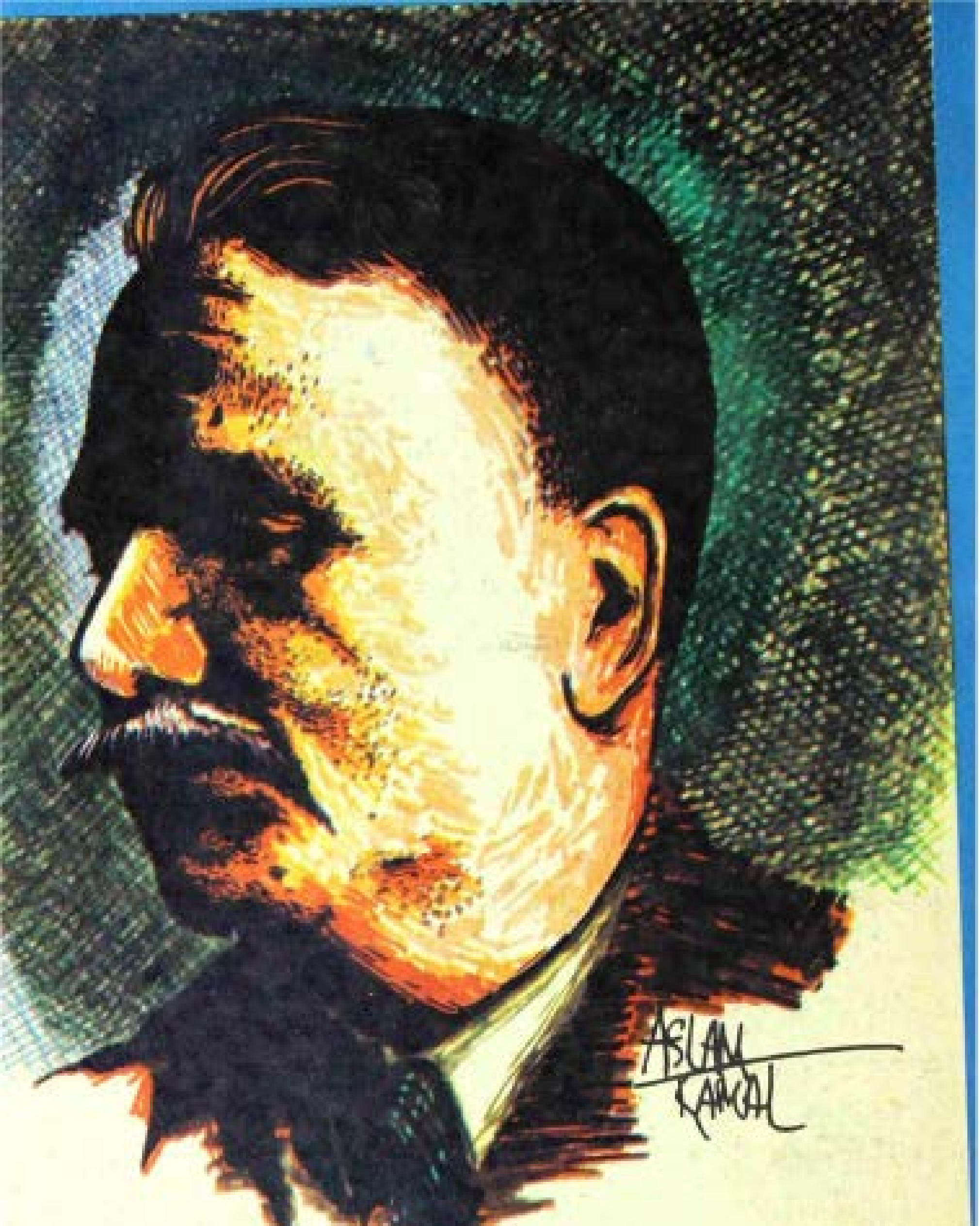
اپنا اپنا جینے کا چلن ہے۔ کسی کے نزدیک سب کچھ حال ہے۔ کسی کے نزدیک آنے والا کل، جو لوگ حال کے لیے جیتے ہیں، وہ غلطاں ہیں ہٹو بچو میں! جو کل کے لیے جینا چاہتے ہیں، اُن کا رویّہ ہوتا ہے بانٹو بانٹو!

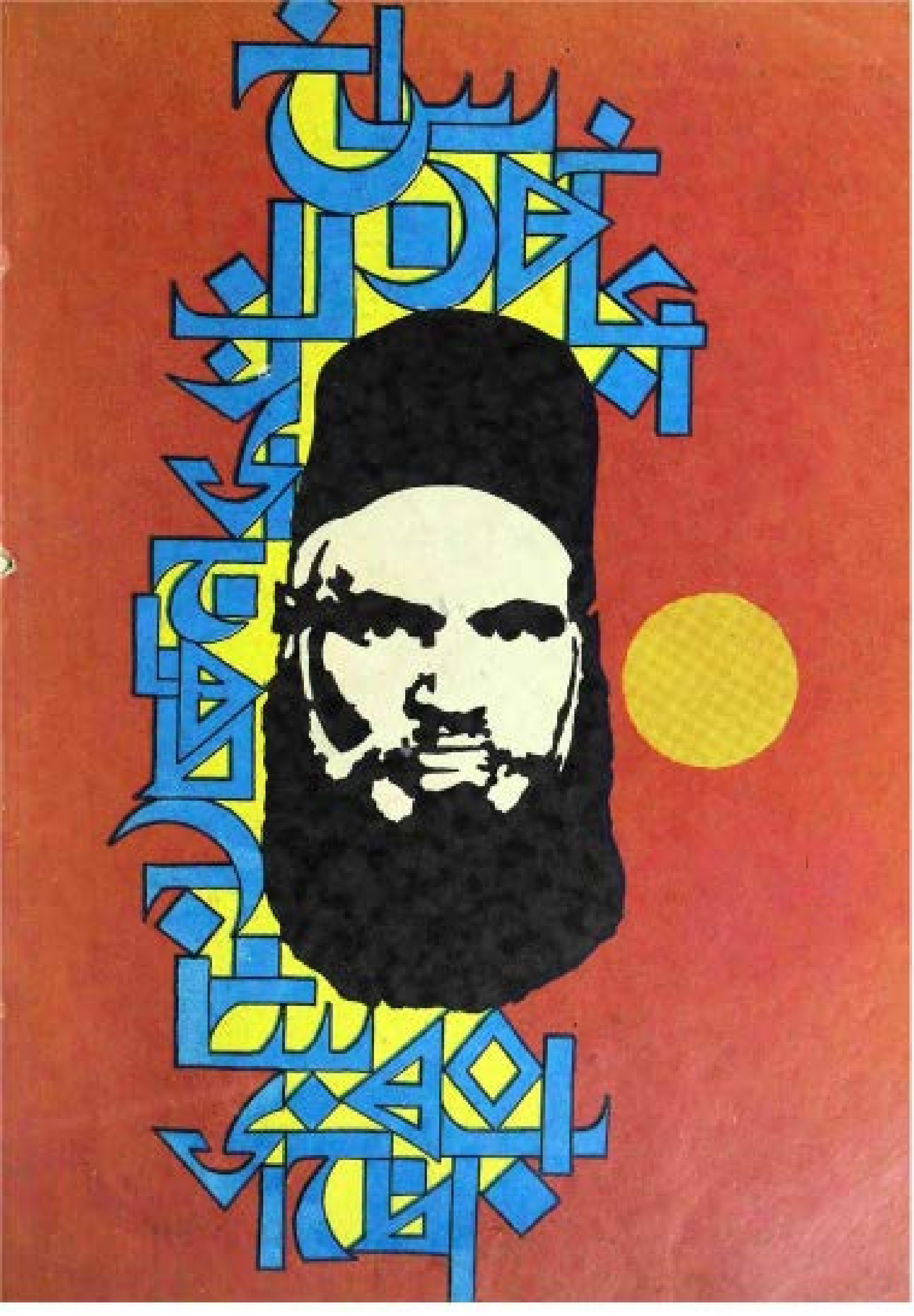
میں ایک ایسا مست مولا ہوں کہ میرے پاس بانٹنے کے لیے تو کچھ نہیں ہے۔ اس کے باوجود سرخروئی کی تھپکی مل جاتی ہے۔ جیسے جذبہ اور ایثار بڑی قوتیں ہوں۔

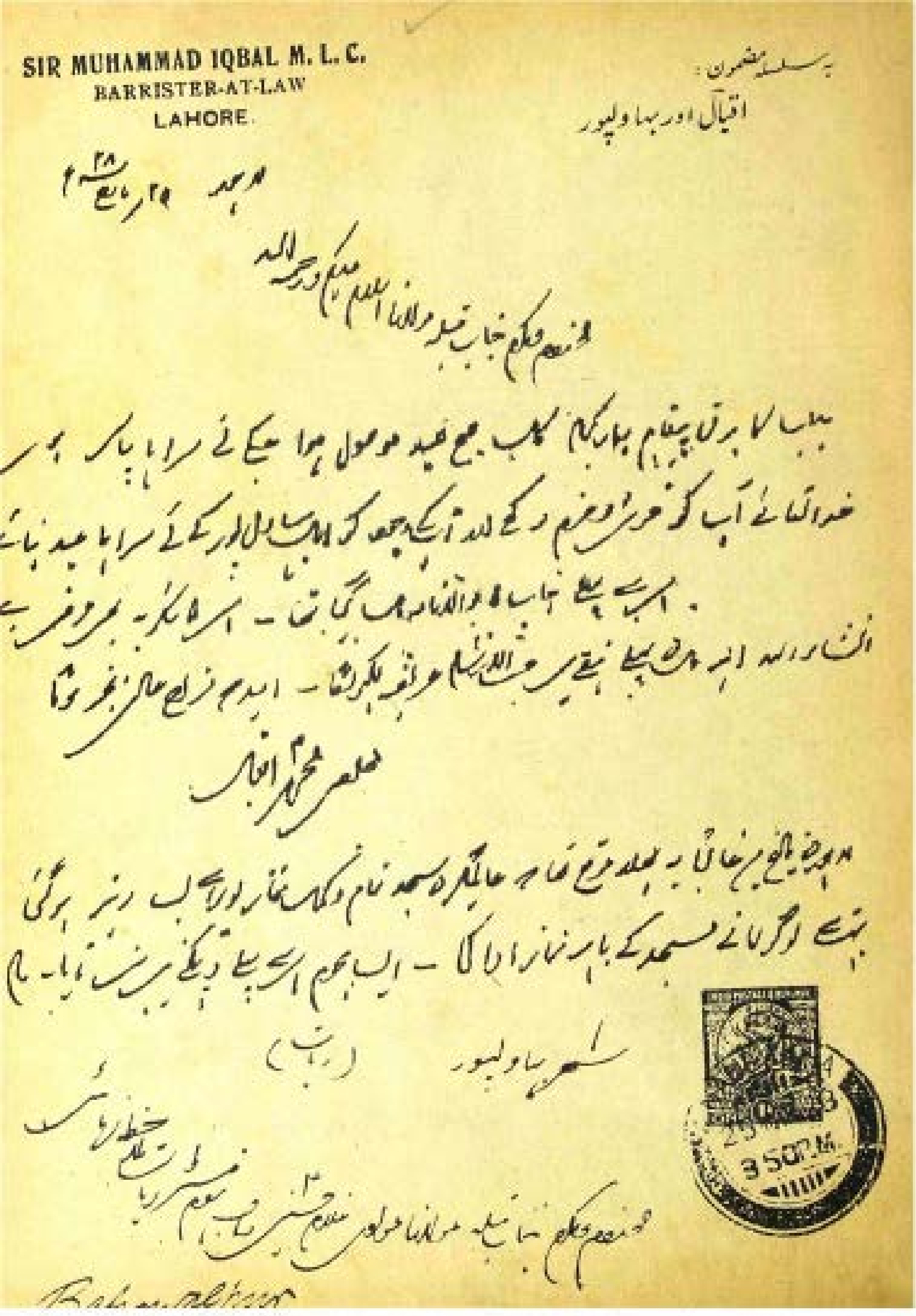
ایک امتحان کل درپیش تھا۔ ایک امتحان آج درپیش ہے۔ کل مسئلہ غالب کا تھا۔ آج مسئلہ اقبال کا ہے۔ یقین کیجیے غالب پر کچھ پیش کرتے ہوئے میں صرف مطمئن تھا۔ آج سکون کی دولت سے بھی مالا مال ہوں۔

اقبال پر میرے کام کی یہ ابتدا ہے۔ تکمیل کے بعد آپ سے باتیں ہوں گی۔ ابھی تو میں ڈرا اور سہما ہوا ہوں۔ ابھی مجھے کوہِ طور سے واپس تو آ لینے دیجیے!

(محمد نقوش)


ASLAM KAMAL





SIR MUHAMMAD IQBAL M. L. C.
BARRISTER-AT-LAW
LAHORE.

بسلسلۂ مضمون:
اقبال اور بہاولپور

لاہور ۲۹ مارچ ۳۸ء

مخدوم و مکرم جناب قبلہ مولانا السلام علیکم و رحمۃ اللہ

جناب کا برقی پیغام [illegible] موصول ہوا جس کے لئے سراپا سپاس ہوں۔ خدا تعالیٰ آپ کو [illegible] [illegible] آپ سے پہلے جناب [illegible] گئے تھے۔ [illegible] ان شاء اللہ [illegible] پہلے پہنچے ہیں [illegible]۔ امید ہے کہ مزاج عالی بخیر ہوگا

مخلص محمد اقبال

[illegible] مسجد [illegible] نماز [illegible] مسجد کے باہر نماز ادا کی۔ [illegible]

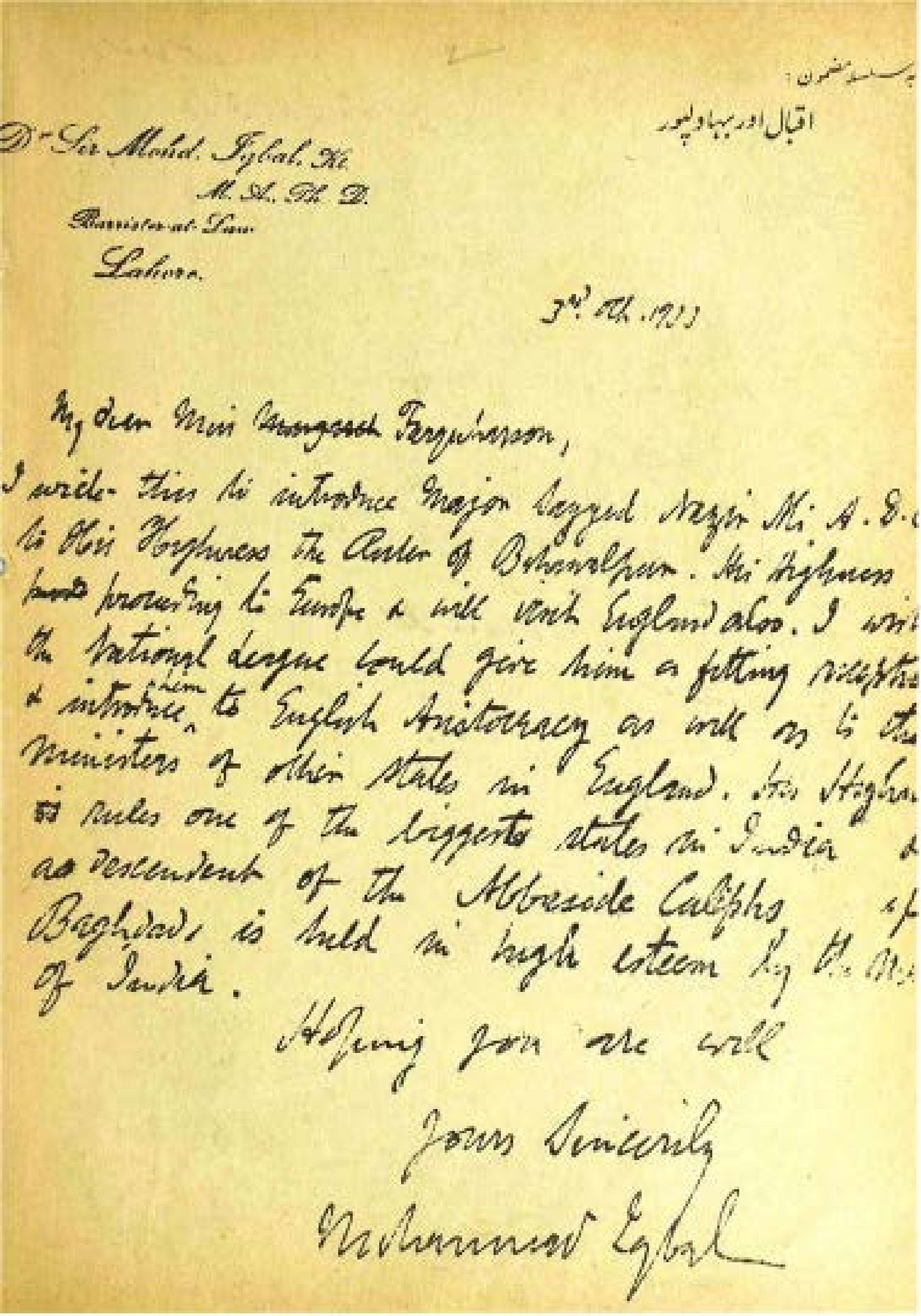
(ریاست)

شہر بہاولپور

مخدوم و مکرم جناب مولانا مولوی غلام مرشد صاحب [illegible] خطیب [illegible]

3 SEP

Bahawalpur



پس منظر

اقبال اور بہاولپور

Dr. Sir Mohd. Iqbal, Kt.
M. A. Ph. D.
Barrister-at-Law
Lahore.

3rd Feb. 1933

My dear Miss Margaret Farquharson,

I write this to introduce Major Sayyed Nazir Ali A. D. C
to His Highness the Ruler of Bahawalpur. His Highness
proceeding to Europe & will visit England also. I wi
the National League would give him a fitting recepti
& introduce him to English Aristocracy as well as to the
Ministers of other States in England. His Highn
rules one of the biggest states in India &
as descendant of the Abbaside Caliphs of
Baghdad is held in high esteem by the M
of India.

Hoping you are well

Yours sincerely

Muhammad Iqbal

بسلسلہ مضمون:

علامہ اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط

Lahore
14th May 1928

My dear Din Muhammad

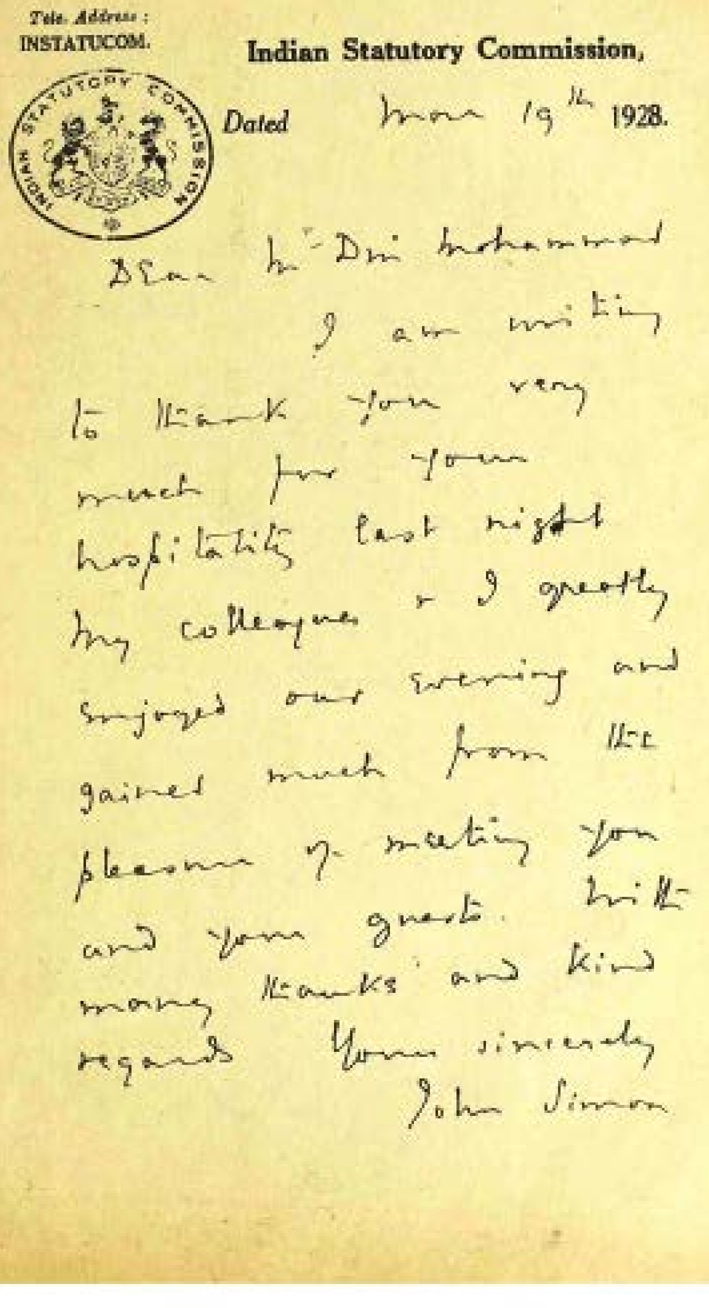
I want to have a talk with you concerning a very important matter which affects the community as a whole. When are you coming to Lahore? Please let me know when you are coming. I shall be away from Lahore for 7th to 18th also.

Yours ever
Muhammad Iqbal

ملاحظہ — ضمیر جعفری [illegible] پارک [illegible] مظفر آباد

بسلسلہ مضمون :

علامہ اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط



Tele. Address :
INSTATUCOM.

Indian Statutory Commission,

Dated Nov 19th 1928.

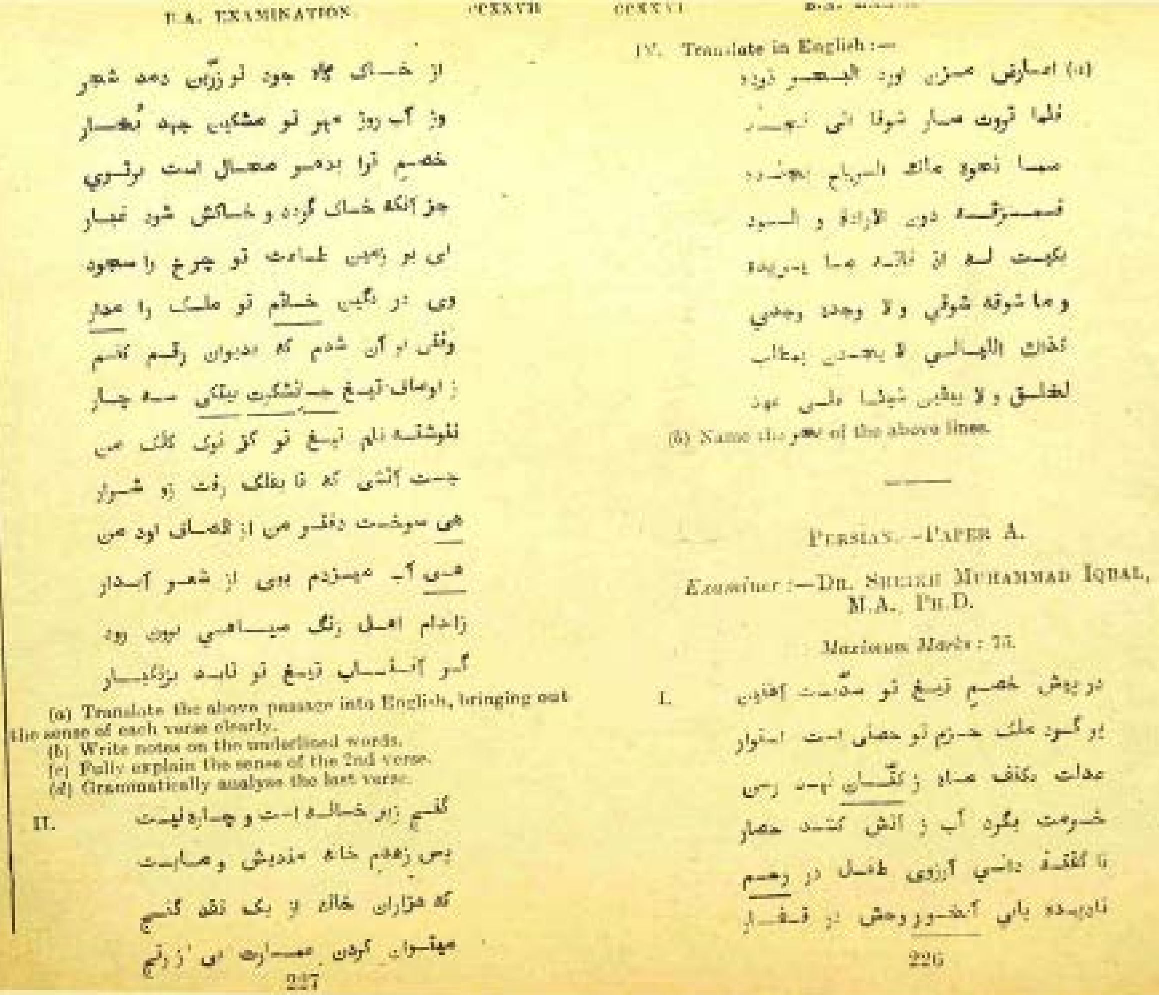
Dear Mr Din Mohammad

I am writing to thank you very much for your hospitality last night. My colleagues & I greatly enjoyed our evening and gained much from the pleasure of meeting you and your guests. With many thanks and kind regards

Yours sincerely
John Simon

بسلسلۂ مضمون:

اقبال بطور ممتحن



IV. Translate in English:—

(a) اعارض مزن ورد البحر جوده
فلما تروّت صار شوقا الی نجد
سما نحوه مائج الریاح بجنده
فمزقه دون الارادة و السود
نکبت له ان تلده بما یریده
و ما شوقه شوقی و لا وجده وجدی
تخاف اللیالی لا یجدن بمطلب
لخلق و لا یبقین شیئا علی عهد

(b) Name the بحر of the above lines.

PERSIAN.—PAPER A.

Examiner:—DR. SHEIKH MUHAMMAD IQBAL, M.A., PH.D.

Maximum Marks: 75.

I. در پیش خصم تیغ تو سفّت اقحوان
بر گرد ملک حزم تو حصنی است استوار
عدلت بکاف صاد ز کتّان نهد رسن
خصمت بگرد آب ز آتش کشد حصار
تا گفته دانی آرزوی طفل در رحم
نادیده یابی آخور وحش در قفار

از خاک گاه جود تو رزّان دمد شجر
وز آب روز مهر تو مشکین جهد بُخار
خصم ترا بدهر محال است برتری
جز آنکه خاک گردد و خاکش شود غبار
ای بر زمین طاعت تو چرخ را سجود
وی در نگین خاتم تو ملک را مدار
وقتی در آن شدم که بدیوان رقم کنم
ز اوصاف تیغ جـ لشکرت بیلکی سه چار
ننوشته نام تیغ تو کز نوک کلک من
جست آتشی که تا بفلک رفت زو شرار
هی سوخت دفتر من از الهاب او دمی
هی آب میزدم بوی از شعر آبدار
زادام اصل رنگ سیاهی ببرد زود
گر آنسان تیغ تو تابد بروزگار

(a) Translate the above passage into English, bringing out the sense of each verse clearly.
(b) Write notes on the underlined words.
(c) Fully explain the sense of the 2nd verse.
(d) Grammatically analyse the last verse.

II. گنجم زر خالص است و چاره نیست
بی زحمتم خانه مذهبش و عمارت
که هزاران خانه ز یک نقد گنج
میتوان کردن عمارت ای ز رنج

ایک جلد ہم علامہ کی نایاب تحریروں پر مشتمل پیش کریں گے۔ اس میں علامہ کے تمام ترتیب دیئے ہوئے پرچہ جات بھی پیش کریں گے

بسلسلۂ مضمون:
خطبۂ الہ آباد

ALL-INDIA MUSLIM LEAGUE

ALLAHABAD SESSION

DECEMBER—1930.

PRESIDENTIAL ADDRESS

BY

DR. SIR MUHAMMAD IQBAL
BARRISTER-AT-LAW,
LAHORE

THE KAPUR ART PRINTING WORKS, LAHORE.

بسلسلہ مضمون:

خطبۂ الہ آباد

GENTLEMEN,

I am deeply grateful to you for the honour you have conferred upon me in inviting me to preside over the deliberations of the All-India Muslim League at one of the most critical moments in the history of Muslim political thought and activity in India. I have no doubt that in this great assembly there are men whose political experience is far more extensive than mine, and for whose knowledge of affairs I have the highest respect. It will, therefore, be presumptuous on my part to claim to guide an assembly of such men in the political decisions which they are called upon to make to-day. I lead no party; I follow no leader. I have given the best part of my life to a careful study of ■slam its law and polity, its culture, its history and its literature. This constant contact with the spirit of ■slam, as it unfolds itself in time, has, ■ think, given me a kind of insight into its significance as a world-fact. ■t is in the light of this insight, whatever its value, that, while assuming that the Muslims of ■ndia are determined to remain true to the spirit of ■slam, ■ propose, not to guide you in your decisions, but to attempt the humbler task of bringing clearly to your consciousness the main principle which, in my opinion, should determine the general character of these decisions.

■SLAM AND NAT■ONAL■SM.

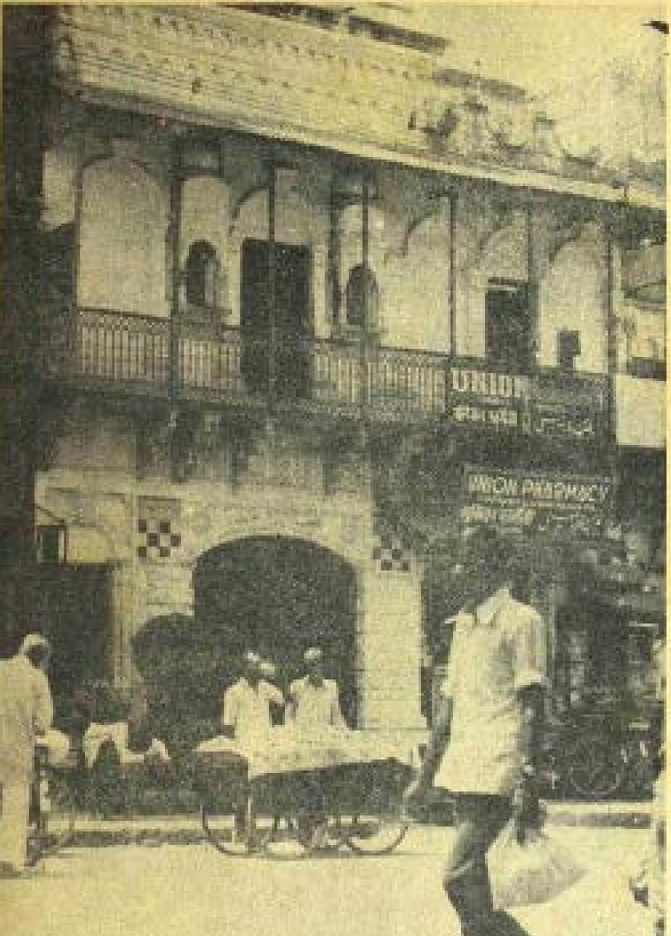
■t cannot be denied that ■slam, regarded as an ethical ideal plus a certain kind of polity—by which expression ■ mean a social structure, regulated by a legal system and animated by a specific ethical ideal—has been the chief formative factor in the life-history of the Muslims of ■ndia. ■t has furnished those basic emotions and loyalties which gradually unify scattered individuals and groups, and finally transform them into a well-defined people, possessing a moral consciousness of their own. ■ndeed it is no exaggeration to say that ■ndia is perhaps the only country in the world where ■slam, as a people-building

---

خطبۂ الہ آباد کے اس پہلے نسخے کا عکس ہے جسے بعد تصحیح چھاپا گیا تھا۔ پرنٹنگ کی اصطلاح میں انھیں پروف کہا جاتا ہے۔ اس نسخے کی اہمیت اصل خطبے سے زیادہ ہے کیونکہ اصل ہزاروں کی تعداد میں چھپا تھا مگر پروف کی کاپی ایک ہی ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حروف جو کمپوزنگ کے وقت موجود نہ تھے۔ وہاں "■" کا نشان بنا ہوا ہے۔

بسلسلہ مضمون:

خطبۂ الٰہ آباد

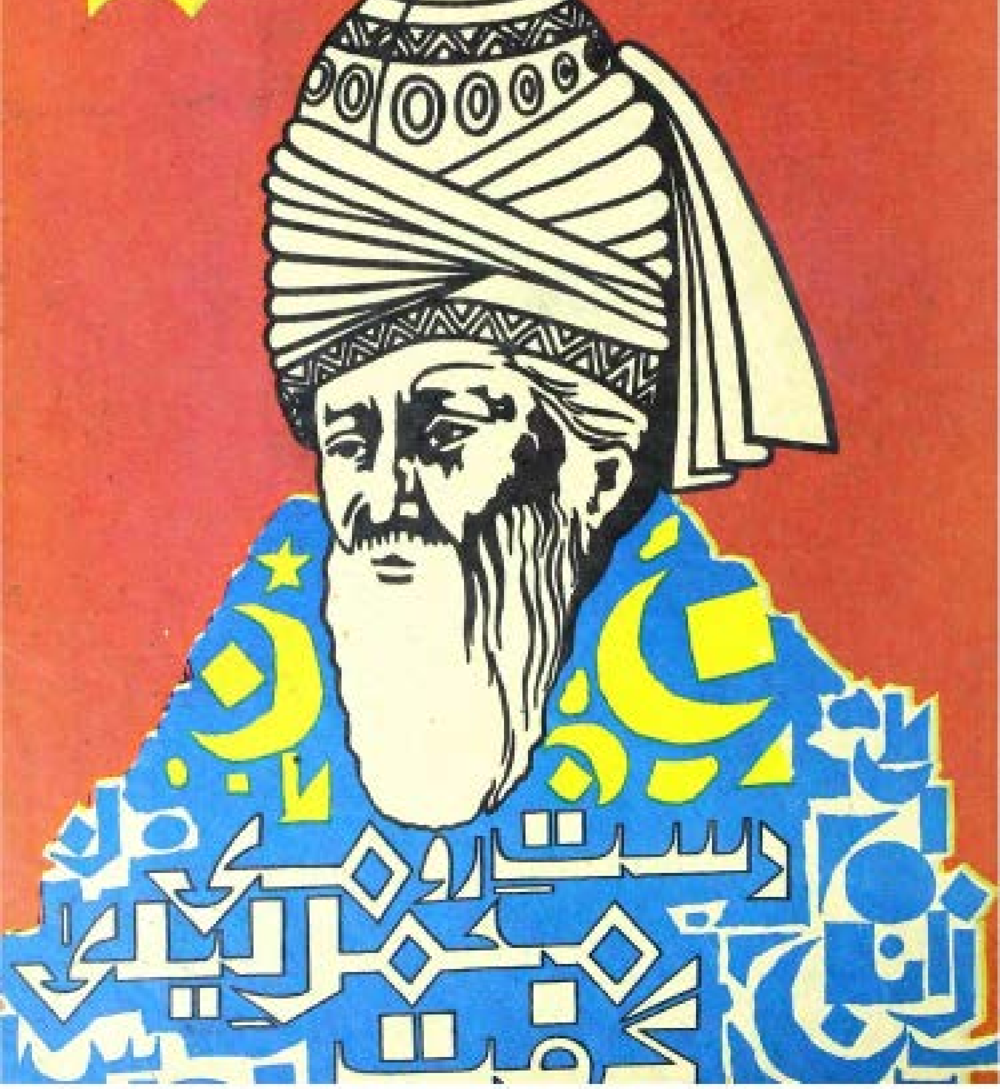

UNION
UNION PHARMACY

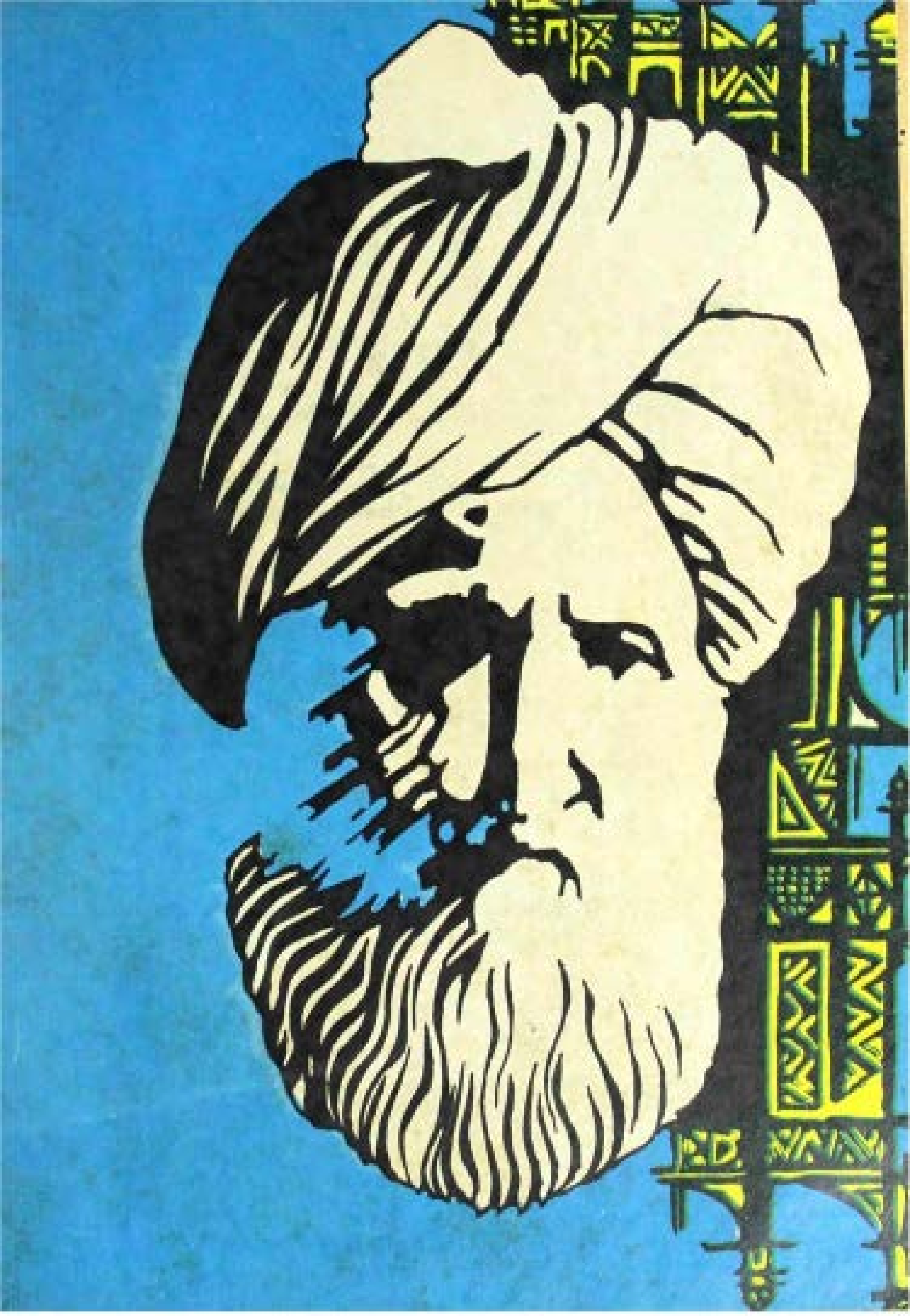
[دوازدہ منزل، جہاں علامہ اقبالؔ نے اپنا خطبہ ارشاد فرمایا]

تصاویر: علامہ اقبال
استادِ گرامی
مرشدِ گرامی
والدِ گرامی

لعلی اثر

غبارِ ناقہ گم





حالات و واقعات

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی پیچ و تابِ رازیؒ کبھی سوز و سازِ رومیؒ

شعر نمبر، ایک اور موہنی پیشکش

میر کے بہتر نشتر مشہور ہوئے۔ اسی طرح دیگر شعرا کے بھی تو کئی نشتر ہیں۔ ان سب کو یکجا کیا جا رہا ہے۔ شاعری کی ابتدا سے لے کر، اب تک کے شعرا کا شعروں پر مشتمل ایک خوبصورت مجموعہ، جو سب کے لیے حرزِ جاں بنا رہے گا۔ (ادارۂ نقوش، لاہور)

حیات نامۂ اقبال

رفیع الدین ہاشمی

علامہ اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ۱۹۷۷ء کو "سالِ اقبال" قرار دیے جانے کے بعد اقبالیاتی ادب کی رفتارِ اشاعت تیز تر ہو گئی ہے ـــــ مگر سیکڑوں کتابوں اور ہزاروں مقالات کے وسیع ذخیرے میں اقبال کی ایک مستند سوانح عمری کی کمی اقبالیاتی ادب کا بہت بڑا خلا ہے ـــــ اقبال کے حالات پر موجود دو چار کتابوں سے حیاتِ اقبال کے بعض اہم واقعات کے بارے میں پتا نہیں چلتا کہ وہ کب وقوع پذیر ہوئے ـــــ اقبالیات کے نقاد اور طلبہ بخوبی جانتے ہیں کہ اقبال کے شعری اور فکری ارتقا کے مطالعے اور تفہیم کے لیے حیاتِ اقبال کے مختلف واقعات کو ماہ و سال کے تعین کے ساتھ جاننا کس قدر ضروری ہے۔

زیرِ نظر "حیات نامۂ اقبال" علامہ اقبال کی اکسٹھ سالہ طویل زندگی کی شب و روز کی مصروفیات، سفر و حضر کی مختلف سرگرمیوں اور کسی حد تک ان کی ذہنی کیفیات اور ان کے عوامل و ادوار کا واقعاتی خاکہ ہے، جسے اقبال کی سوانح کا بنیادی خاکہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے، اس میں اقبال کی زندگی میں رونما ہونے والے تقریباً تین سو واقعات کی نشان دہی کی گئی ہے ـــــ ہر واقعے کا ذکر تاریخ اور ماہ و سال کے تعین کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں مستند شہادتوں کی بنا پر ہر ممکن طریقے سے صحیح نتائج نکالنے کی کوشش کی گئی ہے ـــــ تاہم ناکافی شواہد کی بنا پر بعض واقعات کی حتمی تاریخ اور بعض کا حتمی مہینہ متعین نہیں کیا جا سکا۔

○══[1] علامہ اقبال کے آبا و اجداد ۱۸ویں صدی کے اواخر یا ۱۹ویں صدی کے اوائل میں کشمیر سے ہجرت کر کے سیالکوٹ پہنچے اور محلہ کھیتیاں میں قیام پذیر ہوئے۔

۱۸۷۷ء

۹ نومبر ولادتِ اقبال بمقام سیالکوٹ

○══ ابتدائی تعلیم مولانا غلام حسن اور علامہ سید میر حسن کے مکتب میں حاصل کی۔

○══ مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخل ہوئے۔

○══ "ابھی سکول میں پڑھتے تھے کہ کلام موزوں زبان سے نکلنے لگا۔" (سر عبدالقادر)

---

[1] یہ نشان (○══) ظاہر کرتا ہے کہ ان واقعات کے ماہ و سال کا تعین نہیں ہو سکا۔

۱۸۹۱ء

○[1] مشن ہائی سکول سیالکوٹ کے طالب علم کی حیثیت سے پنجاب یونیورسٹی سے اینگلو ورنیکلر مڈل سکول امتحان پاس کیا۔

۱۸۹۲ء

○ باقاعدہ شعر گوئی کا آغاز ہوا۔ داغ دہلوی سے سلسلۂ تلمذ قائم ہوا۔

○ "زبان" دہلی کے شمارۂ نومبر میں ایک غزل شائع ہوئی جو اقبال کی قدیم ترین مطبوعہ دستیاب غزل ہے۔

۱۸۹۳ء

○ انٹرنس (میٹرک) کا امتحان دینے کے لیے گجرات گئے۔

○ سکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ سے میٹرک کا امتحان درجۂ اول میں پاس کیا۔ سکول کی طرف سے تمغہ دیا گیا اور وظیفہ بھی جاری ہوا۔

اپریل گجرات کے سول سرجن خان بہادر ڈاکٹر عطا محمد خاں کی بیٹی کریم بی بی (والدۂ آفتاب اقبال) سے شادی ہوگئی۔

۴ مئی سکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں سال اول (گیارھویں جماعت) میں داخل ہوئے۔

۱۸۹۵ء

○ سکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ کے طالب علم کی حیثیت سے پنجاب یونیورسٹی سے انٹرمیڈیٹ کا امتحان درجۂ دوم میں پاس کیا۔

○ سیالکوٹ سے لاہور آئے اور گورنمنٹ کالج کی بی۔ اے کی جماعت میں داخل ہوئے — کالج کے کواڈرینگل ہوسٹل (حال، اقبال ہوسٹل) کے کمرہ ۱ میں قیام پذیر ہوئے۔

دسمبر اندرون بھاٹی دروازہ میں منعقدہ "اردو بزم مشاعرہ" میں پہلی بار شرکت کی۔

۱۸۹۶ء

○ انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کی رکنیت اختیار کی۔

۱۸۹۷ء

○ بی۔ اے کا امتحان درجۂ دوم میں پاس کیا۔ عربی کے مضمون میں اوّل آنے پر پنجاب یونیورسٹی نے "خان بہادر ایف ایس جلال الدین میڈل" عطا کیا۔

۱۸۹۸ء

دسمبر لاہور لا سکول کی پہلی جماعت میں داخلہ لیا۔ قانون کا ابتدائی امتحان دیا مگر فقہ کے پرچے میں فیل ہوگئے۔

---

[1] اس نشان (○) سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان واقعات کے مہینے کا تعین نہیں ہو سکا۔

۱۸۹۹ء

○ ایم۔اے فلسفہ کا امتحان تیسرے درجے میں پاس کیا۔ یونیورسٹی بھر میں واحد کامیاب امیدوار ہونے کی وجہ سے یونیورسٹی کی طرف سے خان بہادر شیخ نانک بخش میڈل دیا گیا۔

○ کواڈرینگل ہوسٹل کے کمرہ ۱ سے اندرون بھاٹی گیٹ، کوچہ جلوٹیاں کے ایک مکان میں منتقل ہو گئے۔

۱۳ر مئی اورینٹل کالج لاہور میں میکلوڈ عربک ریڈر مقرر ہوئے۔

۱۲ر نومبر پہلی بار انجمن حمایت اسلام لاہور کی مجلس انتظامیہ کے رکن منتخب ہوئے۔

○ ولادت آفتاب اقبال

۱۹۰۰ء

۲۴ر فروری انجمن حمایت اسلام لاہور کے ۱۵ ویں سالانہ جلسے میں پہلی بار شریک ہو کر انجمن کے پلیٹ فارم سے اپنی معروف نظم "نالۂ یتیم" سنائی۔

۱۹۰۱ء

یکم جنوری اسلامیہ کالج لاہور میں چھ ماہ کے لئے انگریزی کے استاد مقرر ہوئے۔

۲۴ر فروری انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں نظم "دردِ دل" پڑھی۔

اپریل "مخزن" کے پہلے شمارے میں نظم "ہمالہ" شائع ہوئی۔

یکم جولائی اورینٹل کالج لاہور میں اپنی ملازمت پر واپس آگئے۔

○ ایکسٹرا اسسٹنٹ کمشنری کے امتحان میں شامل ہوئے مگر میڈیکل بورڈ نے انھیں "ان فٹ" قرار دیا۔

○ امرتسر میں نواب سر سلیم اللہ کی صدارت میں منعقدہ کشمیری کانفرنس میں شریک ہوئے

۱۹۰۲ء

۲۳ر فروری انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں نظم "اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں کو" پڑھی۔ صدرِ جلسہ میاں نظام الدین سب جج راولپنڈی نے پنجاب کے "ملک الشعرا" کا خطاب دیا۔

اگست اعلیٰ تعلیم کے لیے امریکہ جانے کا خیال پیدا ہوا۔

۳ر اکتوبر گورنمنٹ کالج لاہور میں چھ ماہ کے لیے انگریزی کے استاد مقرر ہوئے۔

۱۹۰۳ء

یکم مارچ انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں نظم "فریادِ امت" پڑھی۔

۳ر اپریل گورنمنٹ کالج لاہور کی مدتِ ملازمت ختم ہو گئی۔

مئی برادرِ بزرگ شیخ عطا محمد ایک مقدمے میں ماخوذ ہو گئے۔ انھیں چھڑانے کے لئے فورٹ سنڈیمن، بلوچستان

کا سفر کیا۔

۳ر جون گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے اسسٹنٹ پروفیسر مقرر ہوئے۔

○ سب سے پہلی تصنیف "علم الاقتصاد" کی اولین اشاعت۔

۱۹۰۴ء

اگست موسم گرما کی تعطیلات میں برادر بزرگ شیخ عطا محمد کے پاس ایبٹ آباد گئے۔ وہاں احباب کے اصرار پر ایک لیکچر "قومی زندگی" دیا۔ "بانگ درا" کی نظم "ابر" قیام ایبٹ آباد کی یادگار ہے۔

۱۹۰۵ء

○ گورنمنٹ کالج لاہور سے تعلیمی رخصت لی۔

یکم ستمبر یورپ میں اعلیٰ تعلیم کے لئے لاہور سے روانگی۔

۲ر ستمبر آمد دہلی۔ خواجہ نظام الدین اولیاء اور مرزا غالب کے مزارات پر حاضری دی۔

۳ر ستمبر دہلی سے روانگی۔

۴ر ستمبر آمد بمبئی

۷ر ستمبر بمبئی سے بحری جہاز کے ذریعے روانگی۔

۱۲ر ستمبر آمد عدن

۲۳ر ستمبر آمد مارسیلز

۲۴ر ستمبر آمد لندن

۲۵ ستمبر آمد کیمبرج

○ ٹرینٹی کالج میں داخلہ

۱۹۰۶ء

○ کیمبرج میں قیام

۱۹۰۷ء

○ کیمبرج سے بی۔ اے کی ڈگری لی۔

یکم جون کیمبرج میں پروفیسر آرنلڈ کی دعوت میں شرکت۔

جولائی ٹرینٹی کالج کی تعلیم مکمل کرنے کے بعد تیسرے ہفتے جرمنی چلے گئے۔

○ پی ایچ ڈی کے لئے ہائیڈل برگ اور میونخ میں رہ کر THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA کے موضوع پر مقالہ مکمل کیا۔

○ میونخ یونیورسٹی نے پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری عطا کی۔

۱۹۰۸ء

○ کچھ عرصہ لندن یونیورسٹی میں عربی کے استاد کی حیثیت سے کام کیا۔

مئی لندن کے کیکسٹن ہال میں سید امیر علی کی صدارت میں منعقدہ مسلمانانِ لندن کے ایک اجلاس میں شرکت۔

یکم جولائی لنکنز ان سے بیرسٹری کی تکمیل کی

۲۷ر جولائی لاہور پہنچنے پر باغ بیرون بھاٹی دروازہ میں شیخ گلاب دین نے اقبال کے اعزاز میں ایک دعوت دی۔

○ موہن لال روڈ (حال اردو بازار) میں واقع ایک مکان میں قیام پذیر ہوئے۔

اگست سیالکوٹ پہنچے تو اہلِ شہر نے پُرجوش استقبالیہ دیا۔

اکتوبر انارکلی والے مکان میں منتقل ہو گئے۔

۳۰ر اکتوبر چیف کورٹ پنجاب نے اقبال کو قانونی پریکٹس کی اجازت عطا کی۔

○ انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کی تجدید ہوئی اور اقبال انجمن کے سیکرٹری مقرر ہوئے۔

دسمبر اقبال کی قیادت میں انجمن کشمیری مسلمانان کے ایک وفد نے امرتسر جا کر نواب سر سلیم اللہ سے ملاقات کی۔

○ THE DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA کی اوّلین اشاعت۔

۱۹۰۹ء

۱۰ر جنوری انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے اجلاس میں شرکت۔

۶ر فروری انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے جنرل سیکرٹری منتخب ہوئے۔

۲۳ر فروری تین سال کے لیے انجمن حمایت اسلام کی مجلس انتظامیہ کے رکن منتخب ہوئے۔

مئی گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے قائم مقام پروفیسر مقرر ہوئے۔

۱۹۱۰ء

۲ر فروری انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔

۱۸ر مارچ لاہور سے حیدر آباد دکن کے سفر پر روانہ ہوئے۔ (دکن کا پہلا سفر)۔

○ حیدر آباد میں مہاراجہ سر کشن پرشاد شاد اور اکبر حیدری سے ملاقاتیں۔

○ اورنگ زیب کے مزار پر حاضری۔

۲۹ر مارچ لاہور واپس پہنچے۔

۲۶ر جولائی انجمن حمایت اسلام کی کالج کمیٹی کے سیکرٹری مقرر ہوئے۔

۱۹۱۱ء

اپریل انجمن کے سالانہ جلسے میں والد بزرگوار شیخ نور محمد کی موجودگی میں نظم "شکوہ" پڑھی۔

○ دہلی میں منعقدہ آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے تیسرے اجلاس کی صدارت کی۔

۱۹۱۲ء

۱۶ اپریل انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں نظم "شمع اور شاعر" پڑھی۔

○ تعطیلات گرما میں سیالکوٹ گئے۔

○ ایک مقدمے کے سلسلے میں کیمبلپور کا سفر کیا۔

۱۹۱۳ء

۷ ستمبر کانپور پہنچے۔ مسجد کی شہادت کے سلسلے میں کانپور کے کلکٹر سے خواجہ حسن نظامی کی معیت میں ملاقات کی۔

۸ ستمبر الٰہ آباد پہنچے — اکبر الٰہ آبادی سے ملاقات۔

○ الٰہ آباد سے دہلی پہنچے — حکیم اجمل خاں سے ملاقات۔

○ لالہ رام پرشاد پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور کے اشتراک سے مرتبہ "تاریخ ہند" کی اشاعت۔

○ باغ بیرون موچی دروازہ میں منعقدہ ایک جلسۂ عام میں نظم "جواب شکوہ" پڑھی۔

۱۹۱۴ء

○ سردار بیگم (والدہ جاوید اقبال) سے شادی ہوئی۔ (دوسری شادی)

۹ نومبر اقبال کی والدہ امام بی بی سیالکوٹ میں انتقال کر گئیں۔

دسمبر مختار بیگم (لدھیانہ) سے شادی ہوئی۔ (تیسری شادی)

۱۹۱۵ء

۱۷ جنوری مکتوب بنام مولانا گرامی: "اردو اشعار لکھنے سے دل برداشتہ ہوتا جاتا ہوں۔ فارسی کی طرف زیادہ میلان ہوتا جاتا ہے اور وجہ یہ کہ دل کا غبار اردو میں نہیں نکال سکتا۔"

۱۷ اکتوبر پہلی بیوی سے علامہ اقبال کی بیٹی معراج بیگم انتقال کر گئیں۔

○ "اسرار خودی" کی اوّلین اشاعت۔

۱۹۱۶ء

۳۰ جنوری انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔

۲۴ جولائی "اسرار خودی" کی اشاعت پر بعض حلقوں کے ردِ عمل کے سلسلے میں مکتوب بنام سید فصیح اللہ کاظمی: "میرے نزدیک حافظ کی شاعری نے بالخصوص اور عجمی شاعری نے بالعموم مسلمانوں کی سیرت اور عام زندگی پر نہایت مذموم اثر کیا ہے۔ اسی واسطے میں نے ان کے خلاف لکھا ہے۔ مجھے امید تھی کہ لوگ مخالفت کریں گے اور گالیاں دیں گے لیکن میرا

ایمان گوارا نہیں کرتا کہ حق بات نہ کہوں۔"

۱۹۱۷ء

۱۳؍نومبر مکتوب بنام سید سلیمان ندوی: "تصوف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔"

۱۹۱۸ء

کچھ عرصے کے لئے اسلامیہ کالج لاہور کے ایم۔اے فلسفہ کے طلبہ کو پڑھایا۔

"رموزِ بے خودی" کی اوّلین اشاعت۔

۱۹۱۹ء

۱۴؍دسمبر انجمن حمایت اسلام کے سیکرٹری جنرل مقرر ہوئے۔

۳۰؍دسمبر میاں فضل حسین کی صدارت میں منعقدہ جلسۂ عام بیرون موچی دروازہ میں ترکوں کی حمایت میں تقریر۔

۱۹۲۰ء

مارچ دہلی کا سفر۔

۳۱؍مارچ انجمن حمایت اسلام کے آنریری جنرل سیکرٹری منتخب ہوئے۔

○ "اسرارِ خودی" کا انگریزی ترجمہ (از ڈاکٹر نکلسن) لندن سے شائع ہوا۔

۱۹۲۱ء

۸؍ستمبر مکتوب بنام وحید احمد: "حقیقت یہ ہے کہ یورپ کی آب و ہوا نے مجھے مسلمان کر دیا۔"

۱۹۲۲ء

۱۶؍اپریل انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں نظم "خضرِ راہ" پڑھی۔

۲۰؍اپریل مکتوب بنام سید سلیمان ندوی: "میں نقرس کی وجہ سے دو ماہ کے قریب صاحبِ فراش رہا۔"

۳۱؍جولائی انجمن حمایت اسلام کے آنریری جنرل سیکرٹری کے عہدے سے استعفےٰ دے دیا۔

یکم ستمبر مکتوب بنام ابراہیم حنیف: "میں ایک عرصے سے فلسفے کا مطالعہ چھوڑ بیٹھا ہوں۔"

۱۴؍اکتوبر انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔

دسمبر آخر ماہ میں میکلوڈ روڈ والے مکان میں منتقل ہو گئے۔

○ علامہ اقبال پر سب سے پہلی کتاب A VOICE FROM THE EAST (از نواب سر ذوالفقار علی) شائع ہوئی۔

۱۹۲۳ء

یکم جنوری حکومت کی طرف سے "نائٹ ہڈ" (سر) کا خطاب دیا گیا۔

۴ر جنوری مکتوب بنام غلام بھیک نیرنگ: (بسلسلہ سر کا خطاب) "اس قسم کے واقعات احساس سے فروتر ہیں۔ سیکڑوں خطوط اور تار آئے اور آرہے ہیں اور مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ لوگ ان چیزوں کو کیوں گراں قدر جانتے ہیں .... قسم ہے خدائے ذوالجلال کی ...... دنیا کی کوئی قوت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی۔"

۱۷ر جنوری سر کا خطاب ملنے پر معززین لاہور کی طرف سے اقبال کے اعزاز میں مقبرہ جہانگیر میں ایک استقبالیہ دیا گیا۔ گورنمنٹ کالج لاہور کی مجلس فلسفہ کے زیر اہتمام منعقدہ ایک استقبالیے میں تقریر۔

۳۰ر مارچ انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں نظم "طلوع اسلام" پڑھی۔

۲۴ر جون مکتوب بنام زمیندار: "بالشویک خیالات رکھنا میرے نزدیک دائرہ اسلام سے خارج ہو جانے کے مترادف ہے ..... مغرب کی سرمایہ داری اور روسی بالشوزم دونوں افراط و تفریط کا نتیجہ ہیں۔ اعتدال کی راہ وہی ہے جو خود قرآن نے ہم کو بتائی ہے۔"

۸ر جولائی دوسری بار انجمن حمایت اسلام کے سیکرٹری جنرل مقرر ہوئے۔

○ پیام مشرق کی اوّلین اشاعت۔

۱۹۲۴ء

۱۹ر مئی انجمن حمایت اسلام کے سیکرٹری جنرل کے عہدے سے استعفا دیا اور صدر انجمن منتخب ہو گئے۔

۲۸ر جون انجمن حمایت اسلام کی صدارت سے مستعفی ہو گئے۔

ستمبر "بانگِ درا" کی اوّلین اشاعت۔

۵ر اکتوبر ولادت جاوید اقبال۔

۱۹ر اکتوبر لاہور سے لدھیانے گئے۔

۲۱ر اکتوبر تیسری بیوی مختار بیگم لدھیانے میں انتقال کر گئیں۔

○ حکیم احمد شجاع کے اشتراک سے مرتب چھٹی، ساتویں اور آٹھویں جماعتوں کے لئے اُردو کی تین درسی کتابوں کی اوّلین اشاعت۔

۱۹۲۶ء

۲۰ر جولائی مجلس قانون ساز پنجاب کے امیدوار کھڑے ہونے پر بیان: "میں اس قسم کے مشاغل سے بالکل علیحدہ رہا لیکن اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ میں اپنا حلقہ عمل قدرے وسیع کر دوں۔ شاید میرا ناچیز وجود اس ملت کے لیے زیادہ مفید ہو سکے۔"

۲۳ر نومبر مجلس قانون ساز پنجاب کے ممبر منتخب ہوئے۔

○ علامہ اقبال پر پہلی اُردو کتاب "اقبال" (از مولوی احمد الدین وکیل) شائع ہوئی۔

۱۹۲۷ء

۲۳ مارچ حبیبیہ ہال میں منعقدہ ایک جلسے کی صدارت کی "مذہب اور سائنس" کے موضوع پر مرزا بشیر الدین محمود کی تقریر۔

۱۶ اپریل انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں THE SPIRIT OF ISLAMIC CULTURE کے موضوع پر انگریزی ہی میں تقریر۔

۳ مئی ڈبی بازار لاہور کے ہندو مسلم فسادات کے سلسلے میں قائم ہونے والی ریلیف کمیٹی کے سربراہ مقرر ہوئے۔

○ میٹرک کے طلبہ کے لیے منتخب فارسی نظم و نثر پر مشتمل "آئینہ عجم" شائع ہوئی۔

جون "زبور عجم" کی اوّلین اشاعت۔

○ مجلس قانون ساز پنجاب کی کارروائیوں میں بھرپور شرکت کی۔

۱۹۲۸ء

۸ اپریل انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے میں "فلسفۂ اسلام" کے موضوع پر انگریزی تقریر۔

○ اورینٹل کانفرنس لاہور کے اجلاس میں A PLEA FOR THE DEEPER STUDY OF THE MUSLIM SCIENTISTS کے موضوع پر صدارتی خطبہ دیا۔

دسمبر دہلی میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس میں شرکت کے بعد براستہ بمبئی جنوبی ہند کے سفر پر روانہ ہوئے —— چودھری محمد حسین اور عبداللہ چغتائی بھی شریک سفر تھے۔

۱۹۲۹ء

۷ جنوری انجمن خواتین اسلام مدراس کے زیر اہتمام ٹاکس گارڈن مدراس میں منعقدہ ایک استقبالیے میں شرکت۔

۹ جنوری اراکین مسلم لائبریری و انجمن ترقی اردو بنگلور کے زیر اہتمام منعقدہ استقبالیے میں شرکت۔

۱۰ جنوری میسور پہنچے۔ شام ۶ بجے میسور یونیورسٹی میں KNOWLEDGE AND RELIGOUS EXPERIENCE کے موضوع پر خطبہ دیا۔

۱۱ جنوری ٹاؤن ہال میسور میں مسلمانانِ شہر میسور اور یتیم خانہ اسلامیہ کی طرف سے منعقدہ استقبالیے میں شرکت۔

○ سلطان ٹیپو شہید کے مزار پر حاضری۔

۱۵ جنوری میسور سے حیدر آباد دکن پہنچے۔

○ مختلف موضوعات پر تین لیکچر دیے۔

۱۸ جنوری نظام دکن سے ملاقات۔

۱۲ اپریل انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں "قرآن کا مطالعہ" کے موضوع پر تقریر کی۔

مئی پنجاب ہائی کورٹ میں جج کی خالی نشست پر کرنے کے لئے اقبال کا نام تجویز ہوا مگر سر شادی لال چیف جسٹس کی مخالفت کی وجہ سے تقرر نہ ہو سکا۔

۲۳ر نومبر علی گڑھ انٹرمیڈیٹ کالج یونین کے جلسے میں شرکت۔

دسمبر آخری ہفتے میں علی گڑھ کا سفر۔

۱۹۳۰ء

۱۷ر اگست والد گرامی شیخ نور محمد وفات پا گئے۔

○ چھ انگریزی خطبات کا مجموعہ THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM پہلی بار شائع ہوا۔

۲۷ر دسمبر انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں نواب بہاول پور کی خدمت میں سپاس نامہ پیش کیا۔

۲۹ر دسمبر کل ہند مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الٰہ آباد میں ایک علیحدہ مسلم مملکت کا تصور پیش کیا۔

۱۹۳۱ء

اپریل دہلی میں منعقدہ آل پارٹیز مسلم کانفرنس میں شریک ہوئے۔

۲ر مئی باغ بیرون موچی دروازہ میں علامہ اقبال کی صدارت میں جداگانہ طریقِ انتخاب کی حمایت میں ایک جلسۂ عام منعقد ہوا۔

۹ر مئی لاہور سے روانگی برائے بھوپال۔

۱۰ر مئی بھوپال میں مسلم اکابر کے ایک اجلاس میں شرکت۔

۳ر جون باغ بیرون موچی دروازہ میں اقبال کی صدارت میں ایک جلسہ عام منعقد ہوا۔ جس میں مغل پورہ انجینئرنگ کالج کے انگریز پرنسپل کے اسلام دشمن رویے کی مذمت کی گئی۔

۳ر جولائی باغ بیرون موچی دروازہ میں منعقدہ ایک جلسہ عام میں انجینئرنگ کالج کے مسئلے پر علامہ اقبال کی تقریر۔

۸ر ستمبر دوسری گول میز کانفرنس، لندن میں شرکت کے لئے لاہور سے روانگی۔

۹ر ستمبر آمد دہلی — شام کو دہلی سے روانہ ہوئے۔

۱۰ر ستمبر آمد بمبئی۔

۱۲ر ستمبر بمبئی سے لندن کے لئے روانگی بذریعہ بحری جہاز "لوجا"

۱۶ر ستمبر آمد عدن۔

۲۰ر ستمبر آمد پورٹ سعید۔

۲۷ر ستمبر لندن پہنچ کر سینٹ جیمز پیلس میں قیام کیا۔ (یکم اکتوبر کو غلام رسول مہر بھی لندن پہنچ کر اقبال کے شریک سفر ہو گئے

۷ر اکتوبر ایران کے سابق وزیر اعظم سید ضیاء الدین طباطبائی کی طرف سے منعقدہ ظہرانے میں شرکت۔

۸ر اکتوبر عراقی سفارت خانے کے سیکرٹری افضل بے کی طرف سے منعقدہ ظہرانے میں شرکت۔

۹ اکتوبر البانیہ کے سفیر اور مسٹر و مسز پنکھرڈ کی دعوتوں میں شریک ہوئے۔

۱۰ اکتوبر ہندوستانی اکابر کے ہمراہ ایک دعوت میں شریک ہوئے۔

۱۱ اکتوبر ووکنگ کی شاہ جہاں مسجد دیکھنے گئے۔

۱۲ اکتوبر سر ڈینی سن راس ملاقات کے لئے آئے۔

۱۴ اکتوبر ریٹز ہوٹل میں ہندوستانی وفد کے اعزاز میں دی جانے والی دعوت میں شرکت۔

۱۶ اکتوبر افغان قونصل خانے میں نادر شاہ کی تاج پوشی کی سالگرہ میں شریک ہوئے۔ غازی رؤف بے اور سعید شامل نے علامہ اقبال سے ملاقات کی۔

۲۲ اکتوبر نواب چھتاری کی دعوت میں شریک ہوئے۔

۲۷ اکتوبر نیشنل لیگ آف انگلینڈ کی صدر مس مارگریٹ فارقوہرسن کی دعوت میں شرکت۔

۴ نومبر انڈیا سوسائٹی کے زیر اہتمام ایک علمی اجلاس سے خطاب کیا۔

۱۸ نومبر کیمبرج پہنچے۔ اپنے اساتذہ پروفیسر سارلے اور پروفیسر ڈکنسن سے ملاقاتیں کیں۔ اپنے اعزاز میں دیئے جانے والے ایک استقبالیے میں شرکت۔

○ اقبال لٹریری ایسوسی ایشن کی طرف سے منعقدہ ایک استقبالیے میں شرکت۔

۲۱ نومبر ۲۸ ستمبر سے ۲۰ نومبر تک گول میز کانفرنس کی کارروائیوں میں شریک ہونے کے بعد لندن سے روانہ ہوئے۔ غلام رسول مہر بھی شریک سفر تھے۔ پیرس میں چند گھنٹے رکے۔ سردار امراؤ سنگھ اور اقبال شیدائی سے ملاقات ہوئی۔

۲۲ نومبر روم پہنچے۔ ڈاکٹر سکارپا[1] نے استقبال کیا۔

۲۳ نومبر روم میں آثارِ قدیمہ کی سیر کی۔

۲۴ نومبر اطالوی انسائیکلوپیڈیا کے دفتر میں گئے اور انسائیکلوپیڈیا کے ایڈیٹر پروفیسر جنٹیلی سے ملاقات ہوئی۔

۲۵ نومبر افغانستان کے جلاوطن شاہ امان اللہ خان سے ملاقات ہوئی۔

۲۶ نومبر اٹلی کی رائل اکیڈمی میں لیکچر دیا (متن ملاحظہ ہو بشیر احمد ڈار کی مرتبہ: LETTERS & WRITINGS OF IQBAL ص ۸۰-۸۲)

۲۷ نومبر مسولینی سے ملاقات۔ برائے نصیحت: "یورپ سے منہ موڑ کر مشرق کا رخ کرو۔ یورپ کا اخلاق افسوس ہے ٹھیک نہیں لیکن مشرق کی ہوا تازہ ہے، اس میں سانس لو۔"

۲۸ نومبر نیپلز گئے اور پومپی آئی کے آثار دیکھے۔

۲۹ نومبر برنڈزی پہنچے۔

---

[1] ہندوستان میں اٹلی کے ایک سابق قونصل جنرل اور اقبال کے مداح۔ اٹلی کی رائل اکیڈمی نے انہی کے ایما پر اقبال کو اٹلی آنے کی دعوت دی۔

۳۰ نومبر روانگی از برنڈزی بذریعہ بحری جہاز "وکٹوریہ"

یکم دسمبر آمد اسکندریہ — انجمن شبان المسلمین کے ارکان سے ملاقاتیں شام کو بذریعہ ریل قاہرہ پہنچے ۔ میٹروپولیٹن ہوٹل میں قیام کیا۔

۲ر دسمبر مصری علماء اور اکابر سے ملاقاتیں — اہرام مصر دیکھنے گئے۔

۳ر دسمبر ڈاکٹر محمد حسین ہیکل اور دیگر مصری اکابر سے ملاقاتیں — متعدد دعوتوں میں شرکت۔

۴ر دسمبر مصری عجائب گھروں، مساجد اور آثار قدیمہ کی سیر کی۔

۵ر دسمبر قاہرہ سے روانگی بذریعہ ریل۔

۶ر دسمبر بیت المقدس پہنچے ۔ گرانڈ ہوٹل میں قیام کیا ۔ موتمر عالم اسلامی کے افتتاحی اجلاس میں تقریر۔

۷ر دسمبر موتمر کے نائب صدر منتخب ہوئے۔

۱۴ر دسمبر پورا ہفتہ موتمر کی کارروائیوں میں شریک رہے ۔ مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کی — موتمر میں آخری تقریر کی "اپنے وطنوں کو واپس جاؤ تو روحِ اخوت کو ہر جگہ پھیلا دو اور نوجوانوں پر خاص توجہ دو۔"

۱۵ر دسمبر بیت المقدس سے روانگی — پورٹ سعید پہنچے۔

۱۷ر دسمبر "پلسنا" بحری جہاز سے روانگی برائے ہندوستان۔

۲۸ر دسمبر بمبئی پہنچے — "دارالخلافت" میں آرام کیا ۔ شام کو "ایوانِ رفعت" میں عطیہ فیضی سے نصف گھنٹے کی ملاقات کے بعد ریل سے روانگی —

۲۹ر دسمبر دہلی پہنچے۔

۳۰ر دسمبر صبح آٹھ بجے لاہور پہنچے: "سفرِ فلسطین میری زندگی کا نہایت یادگار واقعہ ثابت ہوا ہے۔"

۱۹۳۲ء

۷ر جنوری روانگی از لاہور۔

۸ر جنوری آمد دہلی — اُسی شام کو روانگی برائے لاہور۔

۹ر جنوری آمد لاہور۔

یکم مارچ ٹاؤن ہال لاہور کے باغ میں اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ (سیکرٹری: خواجہ عبدالوحید) کے زیر اہتمام منعقدہ ایک استقبالیے میں شرکت۔

۶ر مارچ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ لاہور کے زیر اہتمام وائی ایم سی اے ہال میں پہلا یوم اقبال منایا گیا۔

۲۱ر مارچ باغ بیرون موچی دروازہ میں منعقدہ آل انڈیا مسلم کانفرنس کے اجلاس میں صدارتی خطبہ۔

۲۰ر جون آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی صدارت سے مستعفی ہو گئے۔

اگست مولانا انور شاہ کاشمیری ملاقات کے لیے تشریف لائے۔

۱۷؍ اکتوبر تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے لاہور سے روانگی

۲۲؍ نومبر نیشنل لیگ کی طرف سے علامہ اقبال کے اعزاز میں استقبالیہ دیا گیا۔

۳۰؍ دسمبر کانفرنس کی کارروائیوں میں شرکت کے بعد لندن سے روانگی۔

○ "جاوید نامہ" کی اوّلیں اشاعت۔

۱۹۳۳ء

○ پیرس میں برگساں سے ملاقات۔

جنوری پہلے ہفتے میں ہسپانیہ پہنچے۔ مسجد قرطبہ کی زیارت کی: "مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت پر پہنچا دیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔" (مکتوب بنام شیخ محمد اکرام)

۲۴؍ جنوری میڈرڈ یونیورسٹی میں THE INTELLECTUAL WORLD OF ISLAM AND SPAIN کے موضوع پر تقریر۔

۲۶؍ جنوری پیرس پہنچے۔

یکم فروری پیرس سے روانگی۔

فروری آمد لاہور۔

۱۷؍ مارچ لاہور سے روانگی۔

۱۸؍ مارچ آمد دہلی — جامعہ ملیہ دہلی میں علامہ اقبال کی صدارت میں جلسہ ہوا۔ غازی رؤف پاشا کی تقریر۔

○ لاہور واپسی۔

۱۲؍ اپریل لاہور سے روانگی۔

۱۵؍ اپریل آمد دہلی — جامعہ ملیہ دہلی میں تقریر۔ پروفیسر محمد مجیب کی دعوت میں شرکت۔

○ لاہور واپسی۔

۲۰؍ اکتوبر نادر شاہ کی دعوت پر سہ رکنی وفد علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی، راس مسعود کے ایک ممبر کی حیثیت سے افغانستان کے سفر پر روانہ ہوئے۔ بیرسٹر غلام رسول علامہ کے سیکرٹری اور علی بخش ملازم کی حیثیت سے شریک سفر تھے۔

۲۳؍ اکتوبر کابل پہنچ کر شاہی مہمان خانے "دارالامان" میں قیام کیا۔

○ نادر شاہ سے ملاقات۔

۲۶؍ اکتوبر صدر اعظم سردار ہاشم کی دعوت میں شرکت۔

۲۷؍ اکتوبر جامع مسجد پل خشتی میں نماز جمعہ ادا کی۔ ملا شور بازار سے ملاقات۔

۲۸؍ اکتوبر وزیر جنگ شاہ محمود خاں کی دعوت چائے میں شرکت —— انجمن ادبی کابل کی طرف سے منعقدہ استقبالیے میں تقریر۔

۲۹ اکتوبر	وزیرِ خارجہ سردار فیض محمد خاں سے ملاقات۔
۳۰ اکتوبر	روانگی از کابل — غزنین پہنچ کر حکیم سنائی، محمود غزنوی اور داتا گنج بخش کے والدِ گرامی کے مزارات پر فاتحہ پڑھی۔
۳۱ اکتوبر	غزنین سے روانگی — آمد قلات غلزئی۔
یکم نومبر	قلات غلزئی سے روانہ ہو کر قندھار پہنچے۔
۲ نومبر	قندھار سے روانہ ہو کر براستہ چمن کوئٹہ پہنچے۔
۳ نومبر	کوئٹہ سے بذریعہ ریل روانہ ہو کر شام لاہور پہنچے۔
۴ دسمبر	پنجاب یونیورسٹی نے ڈی۔ لٹ کی اعزازی ڈگری عطا کی۔ اقبال پہلے ہندوستانی تھے جنھیں یہ ڈگری دی گئی

۱۹۳۴ء

۱۰ جنوری	بروز عید الفطر — شدید سردی میں سویوں پر دہی ڈال کر کھایا۔ گلا بیٹھ گیا۔ طویل علالت کا آغاز۔
۶ اپریل	مکتوب بنام ڈاکٹر عباس علی خاں لمعہ حیدر آبادی: "انشاء اللہ اگلے سال لندن جاؤں گا"
۱۱ جون	حکیم نابینا سے علاج کرانے دہلی گئے۔
۱۴ جون	آمد لاہور۔
۲۹ جون	جاوید اقبال کو لے کر سرہند شریف گئے۔
۳۰ جون	لاہور واپسی۔
یکم جولائی	انجمن حمایت اسلام کے صدر منتخب ہوئے۔
۱۴ جولائی	انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے اجلاس میں شرکت۔
۳۰ اگست	انجمن حمایت اسلام کی جنرل کونسل کے اجلاس میں شرکت۔
۵ دسمبر	سر تیج بہادر سپرو ملاقات کے لئے آئے۔
۲۱ دسمبر	لاہور سے روانگی۔
۲۲ دسمبر	دہلی پہنچے اور اسی روز علی گڑھ چلے گئے۔
۲۵ دسمبر	واپسی لاہور۔

۱۹۳۵ء

جنوری	"بالِ جبریل" کی اوّلیں اشاعت۔
۲۹ جنوری	بھوپال میں برقی علاج کے لئے لاہور سے روانہ ہوئے۔
۳۰ جنوری	آمد دہلی — جامعہ ملیہ میں بصدارت علامہ اقبال خالدہ ادیب خانم کی تقریر — اسی شام دہلی سے روانگی۔
۳۱ جنوری	بھوپال پہنچ کر ریاض منزل میں قیام کیا۔

——— برقی علاج جاری رہا۔

۷، مارچ بھوپال سے روانگی۔

۸، مارچ آمد دہلی۔

۹، مارچ روانگی از دہلی۔

۱۰، مارچ آمد لاہور۔

○ نواب حمید اللہ خاں والیٔ بھوپال نے پانچ سو روپیہ ماہوار وظیفہ مقرر کیا۔

۱۱، مئی مکتوب بنام لمعہ: "آپ کے ابا پرسوں میری مزاج پرسی کے لئے لاہور آئے تھے مگر میں لاہور میں موجود نہ تھا، اس لئے ملاقات نہ ہو سکی۔"

○ ذاتی مکان "جاوید منزل" واقع میو روڈ (حال علامہ اقبال روڈ) میں منتقل ہو گئے۔

۲۳، مئی علامہ اقبال کی اہلیہ (والدہ جاوید اقبال) کا انتقال۔

۷، جولائی مکتوب بنام لمعہ: "میری صحت ٹھیک ہے مگر روز بروز انحطاط محسوس کر رہا ہوں۔"

۱۵، جولائی بھوپال میں برقی علاج کے دوسرے کورس کے لئے لاہور سے روانگی — جاوید اور علی بخش بھی شریک سفر تھے۔

۱۶، جولائی دہلی سے ہوتے ہوئے۔

۱۷، جولائی بھوپال پہنچے اور شیش محل میں قیام کیا۔

——— برقی علاج ہوتا رہا۔

۲۸، اگست روانگی از بھوپال۔

۲۹، اگست دہلی سے ہوتے ہوئے۔

۳۰، اگست لاہور پہنچے۔

۲۵، اکتوبر حالی کے صد سالہ جشن ولادت میں شرکت کے لئے پانی پت پہنچے۔ جاوید اقبال، نذیر نیازی، چودھری محمد حسین اور راجہ حسن اختر بھی شریک سفر تھے۔

۲۶، اکتوبر نواب بھوپال کی صدارت میں منعقدہ اجلاس میں شرکت۔

۱۱، دسمبر مکتوب بنام راس مسعود: "نواب صاحب بھوپال نے جو رقم میرے لئے مقرر فرمائی ہے، وہ میرے لئے کافی ہے …… ضرورت سے زیادہ کی ہوس روپیہ کا لالچ ہے جو کسی طرح بھی کسی مسلمان کے شایانِ شان نہیں ہے مجھے اس رقم کو قبول کرتے ہوئے حجاب آتا ہے۔"

لہ سر آغا خاں نے اقبال کا وظیفہ مقرر کرنے کی پیش کش کی تھی، اس کی طرف اشارہ ہے۔

۱۹۳۶ء

۲۹ فروری	بھوپال میں برقی علاج کے تیسرے کورس کے لئے لاہور سے روانگی۔
یکم مارچ	دہلی سے ہوتے ہوئے۔
۲ مارچ	بھوپال پہنچے۔ شیش محل میں قیام کیا۔
○	بھوپال میں برقی علاج جاری رہا۔
۸ اپریل	بھوپال سے روانگی۔
۹ اپریل	آمد لاہور۔
۱۲ اپریل	انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسے میں آخری بار شریک ہو کر نظم "نغمۂ سرمدی" پڑھی۔
اپریل	قائد اعظم نے لاہور پہنچ کر علامہ اقبال سے ملاقات کی۔ علامہ اقبال پنجاب مسلم لیگ کے صدر مقرر ہوئے۔

۱۹۳۷ء

۱۵ جنوری	مکتوب بنام راس مسعود: "امسال دربار حضورؐ میں حاضری کا قصد تھا مگر بعض موانع پیش آ گئے انشاءاللہ امید ہے کہ سال آئندہ حج بھی کروں گا اور دربار رسالت میں بھی حاضری دوں گا۔"
۲۷ جنوری	علامہ اقبال نے مصری علماء کے وفد کے اعزاز میں سیسل ہوٹل (۶ منٹگمری روڈ) میں کھانے کی دعوت دی۔
۲۸ اپریل	انجمن حمایت اسلام کے صدر منتخب ہوئے۔
۱۳ جون	مکتوب بنام سر اکبر حیدری: "تنہا خواہش جو ہنوز میرے دل میں خلش پیدا کرتی ہے، یہ دلی ہے کہ اگر ممکن ہو سکے تو حج کے لیے مکہ جاؤں اور وہاں سے اس ہستی کے مزار پر حاضری دوں جس کا ذات الٰہی سے بے پایاں شغف میرے لئے وجہ تسکین اور سرچشمۂ الہام رہا ہے۔"
یکم جولائی	علالت کے سبب انجمن کی صدارت سے استعفا دے دیا۔
۵ دسمبر	مکتوب بنام سید میراں شاہ: "الحمدللہ کہ آپ خیریت سے ہیں اور حج کی تیاریوں میں مصروف۔ خدا تعالیٰ آپ کو یہ سفر مبارک کرے ..... کاش میں بھی آپ کے ساتھ چل سکتا لیکن افسوس ہے کہ بیماری کے ایام ابھی کچھ معلوم ہوتے ہیں۔ میں تو اس قابل نہیں ہوں کہ حضورؐ کے روضۂ مبارک پر یاد بھی کیا جا سکوں۔"

۱۹۳۸ء

یکم جنوری	سال نو کا ریڈیائی پیغام: "آج زمان و مکان کی تمام پہنائیاں سمٹ رہی ہیں ..... لیکن تمام ترقی کے باوجود اس زمانہ میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں دنیا بھر میں قدر حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا ..... ہمیں نئے سال کی ابتدا اس دعا کے ساتھ کرنی چاہیے کہ

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو
ہے اس کا مذاق عارفانہ

علامہ اقبال کی والدہ امام بی بی بھی نیک طبیعت، عبادت گزار، پرہیز گار، اور سادہ مزاج تھیں۔ علامہ کی تربیت دیکھ بھال اور ذہنی نشوونما میں اُن کی پاکیزہ زندگی اور حسن سیرت کا بڑا اثر پڑا ہے۔ چنانچہ اس کا اعتراف جس طرح سے علامہ اقبال نے اپنی والدہ کی وفات (۹ نومبر ۱۹۱۴ء، عمر ۷۸ سال) پر اپنی طویل اور عظیم نظم "والدہ مرحومہ کی یاد میں" میں کیا ہے اُردو میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس نظم کا ہر شعر علامہ کے سچے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۴) "علامہ اقبال کی ولادت ۲۴ ذوالحجہ ۱۲۸۹ھ مطابق ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کو ہوئی۔"

(عبدالمجید سالک۔ ذکر اقبال ص ۱۔ نذیر احمد۔ کلید اقبال ص ۱۷)

(۵) "علم و ادب کا یہ درخشندہ ستارہ ۱۸۷۳ء میں آسمان سیالکوٹ میں جلوہ گر ہوا۔"

(یادگار اقبال مرتبہ سید محمد طفیل احمد بدر امروہوی ص ۱۸)

(۶) "اقبال اصلاً کشمیری برہمن تھے یعنی خالص آریائی نژاد۔ ان کی ولادت ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء ہے۔" (سید عابد علی عابد۔ شعر اقبال ص ۵۰)

(۷) "اقبال ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے۔ اس وقت پنجاب میں انگریزی کی حکومت نئی نئی تھی۔" (عنایت اللہ۔ حیات اقبال)

(۸) "لیکن ۲۲ فروری ۱۸۷۳ء کی تاریخ بھی جو سالک نے سیالکوٹ میونسپل کمیٹی کے رجسٹر سے دیکھ کر لکھی تھی ٹھیک نہیں۔ صحیح تاریخ ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء ہے جو اس کے بعد ہی دوسرے لڑکے کی تاریخ ولادت ہے۔"

(مالک رام۔ اقبال کی تاریخ ولادت۔ تحریر دہلی جولائی/ستمبر ۱۹۷۰ء ص ۴۵)

(۹) "..... یہ جو یہی ہے کہ جشن کمیٹی کا ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کی بنیاد پر نومبر ۱۹۷۷ء سے جشن صد سالہ اقبال کے طور پر سال ولادت منانے کا پروگرام بھی درست تھا۔" (ڈاکٹر نذیر صوفی۔ علامہ اقبال کی صحیح تاریخ ولادت کیا ہے؟ تحریر جولائی/ستمبر ۱۹۷۰ء ص ۱۵)

BORN IN SIALKOT ON 22ND FEBRUARY 1873, IQBAL WAS EDUCATED (10)
AT MURRAY COLLEGE SIALKOT AND GOVT. COLLEGE LAHORE.

(MOHAMMAD SADIQUE - A HISTORY OF URDU LITERATURE P357)

"IQBAL WAS BORN AT SIALKOT IN THE PUNJAB ON EFBRUARY 22, 1873" (11)

(SYEDABDUL WAHID - IQBALHISART AND THOUGT - PAGE 3)

(۱۲) "اقبال ۱۸۷۵ء میں بمقام سیالکوٹ اپنے خوش نصیب والدین کے یہاں پیدا ہوئے۔"

(کشمیری میگزین اپریل ۱۹۰۹ء۔ انوار اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار ص ۷۹-۸۰)

(۱۳) "اللہ نے اس کام کے لئے اقبال کو ہندوستان میں (۱۸۷۶ء) میں پیدا کیا۔"

(محمد حسین بی اے۔ جامعہ اقبال کا نام اور کام۔ یاد اقبال مرتبہ چودھری غلام سرور فگار)

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

جذبات کی ترجمانی کرتا ہے چند شعر یہاں درج کیے جاتے ہیں تاکہ اقبال اور ان کی والدہ دونوں کو سمجھنے میں مدد ملے۔ مرحومہ سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں: —

کس کو اب ہوگا وطن میں آہ میرا انتظار — کون میرا خط نہ آنے سے رہے گا بیقرار
خاک مرقد پر تری لے کر یہ فریاد آؤں گا — اب دعائے نیم شب میں کس کو میں یاد آؤں گا
تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا — گھر میرے اجداد کا سرمایہ عزت ہوا
دفتر ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات — تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات
عمر بھر تیری محبت میری خدمت گر رہی — میں تیری خدمت کے قابل جب ہوا تو چل بسی

.. ..

دام سیمین تخیل ہے مرا آفاق گیر — کر لیا ہے جس سے تیری یاد کو میں نے اسیر
یاد سے تیری دل درد آشنا معمور ہے — جیسے کعبے میں دعاؤں سے فضا معمور ہے

.. ..

زندگانی تھی تیری مہتاب سے تابندہ تر — خوب تر تھا صبح کے تارے سے بھی تیرا سفر
مثل ایوان سحر مرقد فروزاں ہو ترا! — نور سے معمور یہ خاکی شبستاں ہو ترا!
آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے! — سبزہ نورستہ اس گھر کی نگہبانی کرے!

محمد اقبال کو علامہ سر ڈاکٹر محمد اقبال تک پہنچنے میں ان کے گھر کے اس ماحول نے بڑا کام کیا۔ پھر تعلیمی راہ میں گہرا نقش جن استاد نے چھوڑا اور علامہ اقبال کی تعمیر میں حصہ لیا وہ بھی اسی طبیعت اور انداز فکر کے مالک تھے چنانچہ ابتدائی تعلیم سے ہی وہ اس راہ پر مضبوطی سے چل نکلے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۱۴) "تقویم عیسوی کا ایک ہزار آٹھ سو چھتر واں سال تھا کہ مردم خیز خطہ پنجاب کے شہر سیالکوٹ میں اقبال کی ولادت ہوئی۔"

(محمد عبدالرزاق حلیف۔ دیباچہ کلیات اقبال طبع دوم ۱۳۴۳ھ)

(۱۵) "اقبال سیالکوٹ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد نے کشمیر سے آکر بودوباش اختیار کر لی تھی۔ ان کی ولادت ۱۸۷۵ء میں ہوئی۔"

(عبدالقادر سروری۔ جدید شاعری ص ۱۵۷)

(۱۶) "سال ولادت ۱۸۷۵ء اور مقام ولادت سیالکوٹ ملک پنجاب ہے۔"

(رام بابو سکسینہ۔ ڈاکٹر اقبال ضمیمہ "تاریخ ادب اردو" ص ۱۸۶ ترجمہ عسکری)

(۱۷) "ڈاکٹر صاحب (اقبال) اسی سال سیالکوٹ میں ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے۔" (عبدالسلام ندوی، اقبال کامل ص ۳)

(۱۸) "سر شیخ محمد اقبال ۱۸۷۶ء میں سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔" (سید بہاء الدین احمد۔ گلستان ہزار رنگ ص ۵۱۶)

(۱۹) "آپ ۱۸۷۶ء بمقام سیالکوٹ پیدا ہوئے۔" (منشی محمد دین فوق۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال نیرنگ خیال اقبال نمبر ستمبر اکتوبر ۱۹۳۲ء ص ۷۵)

جب ذرا بڑے ہوئے اور مکتب میں بیٹھنے کے لائق سمجھے گئے تو عام مسلمان بچوں کی طرح ان کی بھی مکتبی تعلیم شروع ہوئی۔ پہلے استاد[1] غلام حسین تھے جو سیالکوٹ کے محلہ شوالہ کی مسجد میں خطیب اور امام تھے۔ مولوی وحید الدین فقیر بیان کرتے ہیں:

"ایک دن مولوی میر حسن صاحب مولوی غلام حسین سے ملنے کے لئے گئے۔ غلام حسین صاحب مکتب میں بچوں کو پڑھا رہے تھے۔

مولوی میر حسن کی نظر اقبال پر پڑی اور پہلی نگاہ ہی میں انہوں نے محسوس کیا ؎

بالائے سرش ز ہوشمندی　　می تافت ستارۂ بلندی

مولوی غلام حسین سے انہوں نے پوچھا کہ یہ کس کا بچہ ہے اس کا کیا نام ہے؟ مولوی غلام حسین نے جواب دیا، یہ شیخ نور محمد کا لڑکا محمد اقبال ہے۔ اس واقعہ کے ایک دو دن بعد مولوی میر حسن کی ملاقات شیخ نور محمد سے ہوئی۔ انہوں نے شیخ صاحب سے کہا کہ آپ اپنے لڑکے کو شوالہ کے مکتب میں پڑھنے کے لئے بھیجتے ہیں۔ اب اسے آپ میرے پاس بھیجیں میں اسے پڑھاؤں گا۔

شیخ نور محمد مولوی صاحب کا بڑا احترام کرتے تھے چنانچہ انہوں نے اقبال کو مولوی غلام حسین کے یہاں سے اٹھا لیا، شوالہ کے مکتب میں جانا موقوف ہو گیا اور اب وہ مولوی میر حسن[2] کے یہاں پڑھنے کے لئے جانے لگے۔"

عمر کا یہ وہ زمانہ تھا جس میں اقبال کو بٹیریں اور کبوتر پالنے کا بہت شوق تھا اور اکھاڑے میں ورزش سے بھی بڑی دلچسپی

---

[1] روزگار فقیر حصہ اول ص ۲۱۰۔

[2] عبدالمجید سالک لکھتے ہیں: "...... اقبال انھیں بچوں میں سے تھے جن کو مولانا سید میر حسن شاہ جیسا عجیب الجبرین استاد مل گیا اور اسی استاد نے حقیقت میں اقبال کو اقبال بنا دیا......" (ذکر اقبال ص ۲۰۲)

مولانا سید میر حسن شاہ کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ بڑے روشن خیال عالم تھے اسی وجہ سے سرسید سے ان کے بڑے گہرے تعلقات تھے چنانچہ اس تعلق پر روشنی ڈالتے ہوئے شیخ آفتاب احمد لکھتے ہیں:

"سرسید مرحوم سے پہلی مرتبہ ملاقات ۱۸۷۷ء میں ہوئی۔ دونوں کے تعلقات دوستانہ قائم ہو گئے جو اول الذکر کے سفر آخرت اختیار کرنے تک قائم رہے۔ سرسید کی زندگی میں اس کے بعد کوئی سال ایسا نہ تھا کہ مولوی صاحب مرحوم سرسید مغفور کی دعوت پر محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں شریک نہ ہوئے ہوں۔ سید کے اس دعوے "دے پیاں زعشق مصطفےٰ دارم" کا بہترین ثبوت وہ واقعہ ہے جس کے مولوی صاحب مرحوم عینی شاہد تھے۔ سرسید مرحوم کی زندگی کے آخری دن تھے۔ مولوی صاحب کالج ٹرسٹ کے اجلاس میں شرکت کے لئے علی گڑھ میں تشریف فرما تھے۔ رات کو دیر تک کسی اہم مسئلہ کے متعلق گفتگو ہوتی رہی اور پھر دونوں بزرگ سو گئے۔ آدھی رات کے وقت مولوی صاحب کی آنکھ کھلی تو سرسید صاحب کے پلنگ کو خالی پایا۔ مولوی صاحب کو کچھ توحش ہوا باہر نکل کر دیکھا سرسید برآمدے کے ایک کونے میں کھڑے آسمان کی طرف ہاتھ اٹھائے دعا کر رہے تھے کہ خدا اس قوم کو گمراہی سے بچائے اور ترقی کی طرف لے جائے اس دعا میں ان کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔ سرسید کے اس اخلاص کا مرحوم پر اس قدر اثر ہوا کہ تادم مرگ ان کی عادت رہی کہ سرسید کی وفات کے بعد ان کی سالگرہ کے دن "حیات جاوید" کا مطالعہ کیا کرتے اور یہ طریقہ سال وفات تک جاری رہا۔" (شیخ آفتاب احمد۔ علامہ محمد اقبال کے استاد۔ نیرنگ خیال اقبال نمبر ستمبر اکتوبر ۱۹۳۲ء ص ۲۰)

رکھتے تھے ان کے یہ تمام شوق اس وقت بھی قائم رہے جب وہ مولانا میر حسن کے یہاں مکتبی تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ عبدالمجید سالک رقمطراز ہیں:

> "بچپن میں اقبال کو چڑیاں پالنے، کبوتر اڑانے، اور اکھاڑے میں ورزش کرنے کا بہت شوق تھا، مولانا میر حسن کے صاحبزادے سید محمد تقی ان مشاغل میں ان کے شریک تھے اور مولانا میر حسن بھی منع نہ کرتے تھے بلکہ ایک دفعہ مولانا نے دیکھا کہ اقبال سبق پڑھ رہے ہیں اور ایک ہاتھ میں بٹیر تھام رکھی ہے آپ نے فرمایا، کم بخت اس میں تجھے کیا مزا ملتا ہے تو اقبال نے برجستہ جواب دیا کہ حضرت ذرا اسے پکڑ کر دیکھئے۔ لال پہلوان (لالو) جو اقبال کے بچپن کے دوست ہیں اُن کی کبوتر بازی کے قصے سناتے ہیں[1]۔"

مولانا میر حسن کی تعلیم کا انداز بالکل مختلف تھا، وہ عام روش سے ہٹ کر درس اس طرح دینا چاہتے تھے کہ طالب علم کو زبان و ادب سے دلچسپی پیدا ہو اور وہ اس زبان و ادب کی اہمیت اور قدر و قیمت سے آگاہ ہو، چنانچہ سید عابد علی عابد تحریر کرتے ہیں:

> "...... میر حسن شاہ نے جب اقبال کو گلستاں، بوستاں، سکندر نامہ، انوار سہیلی اور ظہوری کی تصانیف پڑھائیں تو رسمی انداز تدریس سے قطع نظر کر کے یہ کوشش کی کہ اقبال کے دل میں فارسی ادب کا احترام پیدا ہو جائے اور نتیجتاً اس ذوق سلیم کی تربیت ہو جس کے بغیر مطالعہ بالکل بیکار اور بے ثمر ہو جاتا ہے[2]۔"

اقبال مولانا میر حسن شاہ سے تعلیم حاصل کرتے رہے لیکن کبھی کبھی مولانا غلام حسین کے یہاں بھی چلے جاتے تھے پھر میر حسن شاہ ہی کی خواہش سے اقبال کے والد نے اُن کا داخلہ اسکاچ مشن ہائی اسکول سیالکوٹ میں کرا دیا جہاں شاہ صاحب بعد میں خود مدرس ہو گئے تھے، یہاں اقبال نے ان سے دینی تعلیم حاصل کرنے کا سلسلہ بھی جاری رکھا اور مدرسہ کی تعلیم میں بھی پیش پیش رہے انہوں نے ۱۸۸۸ء میں پرائمری، ۱۸۹۰ء میں مڈل اور ۱۸۹۲ء[3] میں انٹرنس کے امتحانوں میں نمایاں کامیابی حاصل کی اور وظیفے کے حقدار ہوئے۔ اسی دوران میں اس اسکول میں انٹرمیڈیٹ کی تعلیم بھی شروع ہو گئی اس کا نام اسکاچ مشن کالج پڑ گیا، چنانچہ علامہ اقبال نے ایف اے کی تعلیم یہیں حاصل کی اور امتحان میں کامیابی کے بعد لاہور چلے آئے اس لئے کہ اس وقت تک اسکاچ مشن کالج میں بی۔ اے کے کلاسیز نہیں کھلے تھے یہاں انہوں نے گورنمنٹ کالج لاہور میں بی۔ اے میں داخلہ لیا۔

سیالکوٹ کے زمانہ قیام میں اقبال نے میر حسن شاہ سے تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا اور ہر طرح سے وہ اُن سے فیض اٹھاتے رہے، دراصل مولانا میر حسن شاہ عربی فارسی اور اُردو کے بہت بڑے عالم تھے اسلامیات پر گہری نظر رکھتے تھے "ادبیات، لسانیات، ریاضیات اور تفسیر قرآن کے بھی بڑے ماہر تھے[4]۔" وہ عام مذہبی لوگوں کی طرح خشک مزاج نہ تھے بلکہ اس قدر خوش مزاج مجسم اخلاق اور وسیع قلب و نظر کے مالک تھے کہ دوسرے مذاہب کے طلبا اور اساتذہ بھی ان سے متاثر رہتے تھے اور ان کا بے حد احترام کرتے تھے، اُن کی زندگی بڑی پرکشش تھی، فارسی اور اُردو کے بے شمار شعر زبان پر رہتے تھے جس کا عام اثر یہ تھا کہ جو طالب علم ان کے قریب آتے تھے انہیں بھی اُردو فارسی کا ادبی ذوق پیدا ہو جاتا تھا۔ علامہ اقبال بھی متاثر ہوئے، انہیں بھی اپنے استاد

---

[1] ذکر اقبال از عبدالمجید سالک ص ۱۲۔

[2] شعر اقبال از عابد علی عابد ص ۲۶۔

[3] روزگار فقیر میں ۱۸۹۳ درج ہے۔

[4] ذکر اقبال ص ۲۷۲۔

خداوند کریم حاکموں کو انسانیت اور نوعِ انسان کی محبت عطا فرمائے۔"

۹ جنوری   انٹر کالجیٹ برادرہڈ کے زیرِ اہتمام لاہور میں یومِ اقبال منایا گیا۔

۱۶ فروری   مکتوب بنام ڈاکٹر مظفر الدین: "حیدری صاحب نے مجھ پر ایک مزید عنایت یہ کی اور وہ یہ کہ اقبال ڈے کے موقع پر حضور نظام کے توشہ خانہ سے بھی ایک ہزار روپیہ عطا فرمایا۔ مگر افسوس کہ میں اس عطیے کو قبول نہ کر سکا۔"

۲۱ اپریل   جاوید منزل میں صبح سوا پانچ بجے خالقِ حقیقی سے جا ملے۔

نومبر   آخری شعری مجموعہ "ارمغانِ حجاز" کی اوّلین اشاعت۔

۱۹۵۰ء

فروری   نواب زین جنگ بہادر کے نقشے کے مطابق مزارِ اقبال کی تعمیر مکمل ہوئی۔

۱۹۶۰ء

۱۰ اپریل   ٹویو یونیورسٹی، ٹوکیو کی طرف سے بعد وفات، ایمریطس ڈاکٹر آف لٹریچر کی ڈگری عطا ہوئی۔

۱۹۷۷ء

○ حکومتِ پاکستان نے ۱۹۷۷ء کو "سالِ اقبال" قرار دے کر "صد سالہ جشنِ ولادتِ علامہ اقبال" منانے کا اعلان کیا۔
"نقوش" کے اقبال نمبر کی اشاعت۔

حیاتِ اقبالؒ

(وطن، اسلاف، پیدائش، تعلیم، ملازمت)

پروفیسر عبد القوی دسنوی

کشمیر کی سرزمین جنت نظیر کو یہ فخر ہمیشہ رہے گا کہ اس کی آب و گِل نے ایک ایسے برہمن خاندان کی پرورش کی ہے جس کو شاعرِ مشرق علامہ محمد اقبال کے اسلاف ہونے کا حق حاصل ہے اور جس کی وجہ سے اس خاندان اور سرزمین کا احترام اہلِ مشرق اور مغرب کی نگاہوں میں برقرار رہے گا۔ خود علامہ اقبال کو بھی اپنے کشمیری اور برہمن زادہ ہونے پر ناز تھا جس کا اظہار انہوں نے اس طرح کیا ہے۔

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمی بینی — برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

تنم گُلے ز خیابانِ جنتِ کشمیر — دل از حریمِ حجاز و نوا ز شیراز است

اسی برہمن خاندان کے ایک فرد نے اسلام قبول کیا اور صالح نام رکھا۔ انہیں صالح کی اولاد میں سے ایک فرد شیخ محمد رفیق نے بعض حالات سے مجبور ہو کر کشمیر سے ہجرت اختیار کی اور سیالکوٹ اپنے رہنے سہنے اور زندگی گزارنے کے لئے منتخب کیا۔ یہی محمد رفیق شاعرِ مشرق علامہ اقبال کے دادا تھے۔ ان کے اس فیصلے نے سیالکوٹ کو خطۂ کشمیر کا ہم مرتبہ بنا دیا۔

شیخ محمد رفیق کی کوئی اولاد زندہ نہ رہتی تھی اس لئے۔

> "شیخ نور محمد کے پیدا ہونے سے پہلے اور بعد میں ان کے والدین نے وہ تمام رسوم ادا کیں جن کو صرف جہالت اور ضعیف الاعتقادی اور بے اولاد والدین کی ایک خاص اضطرابی کیفیت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ شیخ نور محمد کی پیدائش پر ان کی ناک چھید دی گئی اور اس میں ایک چھوٹی سی نتھ پہنا دی گئی تھی۔ گویا اپنے زعم میں قدرت کے سامنے لڑکے کو لڑکی بنا کر پیش کیا گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ لڑکپن میں کئی سال تک شیخ نور محمد اسی نتھ کو پہنے پھرتے رہے۔ اسی رعایت سے ان کا عرف "نتھو" پڑ گیا۔"[1]

شیخ محمد رفیق کے بارے میں ہمارے محققین بہت زیادہ باتیں نہیں بتا سکے ہیں لیکن شیخ نور محمد[2] کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ آگے

---

[1] روزگارِ فقیر جلد اول ص ۱۸۹، ۱۹۰

[2] شیخ نور محمد نے طویل عمر پائی۔ ان کا انتقال ۱۷ اگست ۱۹۳۰ء کو سیالکوٹ میں ہوا۔ روزگارِ فقیر جلد اول ص ۱۹۵۔ ۹۶

چل کر اسم بامسمّیٰ ہوئے۔ خلیفہ عبدالحکیم مصنف "فکرِ اقبال" نے ان سے ملاقات کی تھی چنانچہ وہ ان سے متعلق اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"راقم الحروف کو ان کے والد ماجد شیخ نور محمد صاحب سے ملنے کا بھی اتفاق ہوا۔ جس زمانہ میں علامہ اقبال انارکلی میں رہتے تھے وہ در اصل اسم بامسمّیٰ تھے نور محمد ان کے چہرے پر تجلّی تھا۔ ایک مجذوبی کیفیت ان میں یہ بھی تھی کہ وہ نبی اُمّی کی طرح نوشت و خواند کے معاملہ میں اُمّی تھے، وہ خدا رسیدہ صوفی تھے[1]"

اس بات پر سب متفق ہیں کہ شیخ نور محمد نہایت عبادت گزار، خدا ترس، پرہیزگار اور صوفی منش انسان تھے اور بزرگانِ دین کی طرح نہایت سادہ اور درویشانہ زندگی گزار رہے تھے۔ قناعت پسندی کا یہ حال تھا کہ کپڑے سی کر گزر اوقات کرتے تھے۔ یا عمدہ قسم کے برقعوں کی ٹوپیاں تیار کرتے تھے اور اسی کی مختصر آمدنی پر گزر بسر کرتے تھے۔ ان کے بعض اس طرح کے واقعات مشہور ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم تحریر کرتے ہیں:

"علامہ اقبال نے ایک روز ہم سے فرمایا کہ والد مرحوم کو غیر معمولی روحانی مشاہدات بھی ہوتے تھے۔ فرمایا کہ والدہ مرحومہ کا بیان ہے کہ اندھیری رات تھی، کمرے میں چراغ روشن نہ تھا، آنکھ کھلی تو دیکھا کہ کمرہ تمام روشن ہے۔ حالانکہ نہ باہر چاندنی تھی اور نہ چراغ تھا[3]"

مولانا عبدالسلام ندوی نے "اقبال کامل" میں علامہ اقبال کی زبانی ایک واقعہ درج کیا ہے جس سے ان کی اسلام سے محبت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

"جب میں سیالکوٹ میں پڑھتا تھا تو صبح اٹھ کر روزانہ قرآن پاک کی تلاوت کرتا تھا والد مرحوم اپنے اوراد و وظائف سے فرصت پا کر آتے اور مجھے دیکھ کر گزر جاتے۔ ایک دن صبح کو میرے پاس سے گزرے تو فرمایا کہ کبھی فرصت ملی تو میں تم کو ایک بات بتلاؤں گا۔ بالآخر انہوں نے ایک مدت کے بعد یہ بات بتائی اور ایک دن صبح کو جب میں حسبِ دستور قرآن کی تلاوت کر رہا تھا میرے پاس آئے اور فرمایا: بیٹا! کہنا یہ تھا کہ جب تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ یہ قرآن تم ہی پر اترا ہے یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے[4]"

ڈاکٹر اکبر حسین قریشی اقبال کے والد کا ایک اور واقعہ اس طرح رقم طراز ہیں:

"اقبال نے اپنے والد کی خدا ترسی کا ایک واقعہ رموزِ بے خودی میں نہایت مؤثر طریقہ سے بیان کیا ہے کہ میں

---

[1] فکرِ اقبال ص ۱۳۔

[2] اقبال کی تاریخ ولادت از ملک رام تحریر دہلی جولائی/ستمبر ۱۹۷۷ء ص ۴۴۔

[3] فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم ص ۱۲، ۱۵۔

[4] اقبال کامل از عبدالسلام ندوی ص ۲، ۳۔

نے ایک سائل کو بری طرح ڈانٹا۔ والد سن رہے تھے۔ انہوں نے اس دردانگیز طریقے سے میری اس درشتی پر سرزنش کی کہ اس کے بعد سے آج تک میں کبھی کسی سائل کے ساتھ کسی قسم کی سخت کلامی نہیں برت سکتا۔"[1]

یا علامہ اقبال اسکاچ مشن کالج میں داخلہ لینے گئے تو ان کے والد نے ان سے عہد لیا کہ :

"تم تعلیمی زندگی میں کامیاب ہونے کے بعد اپنی زندگی اسلام کے لئے وقف کر دو گے۔"[2]

ان تمام واقعات سے علامہ اقبال کے والد شیخ نور محمد کی بزرگی، درویشی، خدا ترسی، حق شناسی، انسان دوستی اور اسلام سے والہانہ محبت کا پتا چلتا ہے۔ انہوں نے اپنی عبادت، ریاضت اور صوفیانہ طبیعت ہی کی وجہ سے عارفانہ زندگی کے ایک خاص کمال کے درجہ کو پا لیا تھا شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے ایک شب خواب میں دیکھا :

"...... پہلی ہی ملاقات میں شیخ نور محمد صاحب نے اقبال کی پیدائش کا ایک دلچسپ قصہ مجھ سے بیان کیا۔ فرمانے لگے کہ اقبال ابھی ماں کے پیٹ میں تھا کہ میں نے ایک عجیب خواب دیکھا۔ کیا دیکھتا ہوں ایک نہایت خوشنما پرندہ سطح زمین سے تھوڑی بلندی پر اڑ رہا ہے اور بہت سے لوگ ہاتھ اٹھا کر اور اچھل اچھل کر اس کو پکڑنے کی کوشش کر رہے ہیں لیکن وہ کسی کی گرفت میں نہیں آیا۔ میں بھی ان تماشائیوں میں کھڑا تھا اور خواہش مند تھا کہ غیر معمولی جمال کا پرندہ میرے ہی ہاتھ آ جائے۔ وہ پرندہ یکایک میرے آغوش میں آ گرا۔ میں بہت خوش ہوا اور دوسرے منہ تکتے رہ گئے۔ اس کے کچھ عرصہ بعد مجھے اس خواب کی تعبیر القا ہوئی کہ پرندہ عالم روحانی میں میرا پیدا ہونے والا بچہ ہے جو صاحب اقبال ہوگا۔"[3]

شیخ نور محمد صاحب کے گھر اور خاندان میں اسی طرح کی مذہبی، درویشانہ اور صوفیانہ زندگی، اور عقائد اور خیالات تھے مندرجہ بالا واقعات سے ان کے افکار اور ذہنی رو کا پتا چلتا ہے۔ اسی فضا اور ماحول میں جس میں یہ خاندان پروان چڑھ رہا تھا علامہ اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ء[4] کو سیالکوٹ میں پیدا ہوئے۔ وہ اپنے گھر کے عارفانہ مزاج کے متعلق ایک جگہ کہتے ہیں :

---

[1] تلمیحات و اشارات اقبال از اکبر حسین قریشی ص ۱۴۔

[2] تلمیحات و اشارات اقبال از اکبر حسین قریشی ص ۱۵۔

[3] فکر اقبال از خلیفہ عبدالحکیم ص ۱۴۔

[4] اب تک علامہ اقبال کی صحیح تاریخ ولادت کا فیصلہ نہیں کیا جا سکا ہے۔ مختلف تحریروں میں مختلف تاریخیں درج ہیں ملاحظہ کیجئے :

(۱) "شیخ محمد اقبال ایم۔ اے سابق پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور۔ آپ کی ولادت [illegible]ء میں ہوئی۔" (لالہ سری رام خمخانۂ جاوید حصہ اول ص ۲۶۹)

(۲) "علامہ سر محمد اقبال [illegible]ء میں بمقام سیالکوٹ پیدا ہوئے۔" (خلیفہ عبدالحکیم آثار اقبال مرتبہ غلام دستگیر رشید ص ۱۷)

(۳) "اقبال خود سیالکوٹ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد آ کر رہ گئے ولادت [illegible]ء میں ہوئی۔"

(عبدالقادر سروری آثار اقبال مرتبہ غلام دستگیر رشید ص ۱۸)

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

بھی محققین خاموش ہیں البتہ اُن کی بھاوج (اہلیہ شیخ عطا محمد) کے اس بیان سے اس کا علم ہوتا ہے کہ بہت کم سنی سے علامہ اقبال کی طبیعت شاعری کی طرف مائل تھی وہ بتاتی ہیں:

> "اقبال بہت چھوٹی ہی عمر میں بے حد ذہین تھے اور شعروں سے اُن کی طبیعت کو مناسبت تھی۔ بارہا ایسا ہوا کہ میں بعض دوسری عورتوں کے ساتھ رات کے وقت اِزار بند بُنا کرتی تھی اور اقبال بازار سے منظوم قصے لاکر ہمیں ان سے سنایا کرتے تھے۔ اُن کی آواز بہت شیریں تھی۔"[1]

اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ ابھی سیالکوٹ کے اسکول ہی میں تعلیم پا رہے تھے کہ انھیں شعر و شاعری سے دل چسپی پیدا ہو گئی تھی چنانچہ پہلے انھوں نے اپنی مادری زبان پنجابی میں شاعری شروع کی تھی لیکن بدقسمتی سے اس دور کی شاعری کے نمونے محفوظ نہیں رکھے جا سکے یا اب تک حاصل نہیں کیے جا سکے ہیں۔ بعد میں شمس العلما میر حسن کی رہنمائی میں اُردو میں شعر کہنے لگے۔ چنانچہ اس زمانے کی حسب ذیل چار غزلیں اب تک دستیاب ہو سکی ہیں جن میں یہ تین غزلیں:

۱- آب تیغ یار تھوڑا سامنے کر رکھ دیا
باغ جنت میں خدا نے آب کوثر رکھ دیا

۲- کیا مزہ بلبل کو آیا شیوۂ بیداد میں
ڈھونڈتی پھرتی ہے اُڑ اُڑ کے جو گھر صیاد کا

۳- جان دے کر تمھیں جینے کی دعا دیتے ہیں
پھر بھی کہتے ہو کہ عاشق ہمیں کیا دیتے ہیں

گلدستہ "زبان" دہلی کے ستمبر ۱۸۹۳ء، نومبر ۱۸۹۳ء، فروری ۱۸۹۴ء کے شماروں میں شائع ہوئی ہیں اور چوتھی غزل:

تم آزماؤ ہاں کو زباں سے نکال کے
یہ صدقہ ہوگی میرے سوال وصال کے

۱۸۹۴ء کی ہے لیکن خدنگ نظر لکھنؤ ماہ مئی ۱۹۰۱ء میں چھپ سکی ہے۔ گویا یہ چار غزلیں اس وقت کی ہیں جب علامہ کی عمر مشکل سے ۱۶ یا ۱۷ سال کی ہوگی۔[2]

یہ غزلیں اس زمانے کے عام مذاق اور مزاج کی ترجمان ہیں۔ ان میں سے پہلی تین غزلیں اس زمانے کے مشہور گلدستہ میں شائع ہوئی ہیں اس کے باوجود اقبال کی طرف لوگوں کی نگاہیں نہیں اٹھیں حالانکہ اس زمانے کے مشاعروں میں بھی اقبال نے شرکت کی، وجہ صرف ظاہر ہے اس وقت ان کی شاعری میں کوئی ایسی بات نہ تھی جو لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرتی، وہی عام اور فرسودہ خیالات بے لطف بے مزہ لیکن جب چوتھی غزل اپنے ساتھیوں کے کہنے پر لاہور کے ایک مشاعرے میں انھوں نے پہلی بار پڑھی تو تحسین و آفرین کی صدائیں بلند ہوئیں۔ اس مشاعرہ میں شاہزادہ ارشد گورگانی[3] بھی موجود تھے اقبال نے جب یہ شعر پڑھا:

---

[1] ذکر اقبال ص ۱۱

[2] اگر سال ولادت ۱۸۷۷ء کو درست مان لیا جائے۔

[3] "انیسویں صدی کے آخر سے پہلے دہلی کی تیموری شمع گل ہو چکی تھی صاحب علم مرزا عبدالغنی ارشد گورگانی دودمان مغلیہ کی چند یادگاروں میں سے ایک صاحب علم و فضل بزرگ باقی تھے یعنی وہ دو چراغ گشتہ یعنی اپنے خانوادہ کی طرح اجنبی فضا میں پریشان تھے انھوں نے کسب معاش کی خاطر لاہور کو اپنا مسکن بنایا تھا وہ تصنیف و تالیف پر جیتے اور شعر و سخن کا شوق بے ساختہ کیا کرتے تھے ان کا شمار اساتذۂ فن اور مشاہیر وقت میں تھا۔ (حیات اقبال صفحہ ۳۲) ۸۰ برس کی عمر میں ۲ فروری ۱۹۰۶ء کو اچانک اس دار فانی سے ملک جاودانی کو سدھارے۔" [illegible] جاوید جلد اول صفحہ ۲۶۷]

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

تو مرزا ارشد تعریف کیے بغیر نہ رہ سکے۔ انہوں نے کہا: "اقبال! اس عمر میں یہ شعر"۔[1] یہ پہلا موقع تھا جب اہلِ لاہور کی نگاہیں اقبال کی طرف اٹھنے لگی تھیں اور ادب شناس حضرات اقبال شناس ہونے لگے تھے۔ اسی زمانہ سے شیخ عبدالقادر کے ساتھ اقبال کے دوستانہ تعلقات پیدا ہوئے اور بڑھنے لگے اور مرزا جلال الدین، مولوی احمد دین، خواجہ رحیم بخش، وجاہت جھنجھانوی، غلام قادر گرامی، حکیم نظام الدین بالب دہلوی، آغا شاعر قزلباش، سید غلام بھیک نیرنگ، احمد حسین خاں اور محمد دین فوق سے بھی تعلقات استوار ہوئے اور بعض حضرات کے کہنے کے مطابق علامہ اقبال نے ارشد گورگانی سے اپنے کلام پر اصلاح بھی لی۔[2] لیکن اس سے پہلے دورانِ قیام سیالکوٹ ہی میں اقبال نے خط و کتابت کے ذریعہ داغ سے اپنے کلام پر اصلاح لینی شروع کر دی تھی۔ داغ اس زمانہ میں حیدرآباد سے وابستہ ہو چکے تھے اور ان کی شہرت و مقبولیت سارے ہندوستان میں تھی، لیکن داغ سے شاگردی کا سلسلہ زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکا تھا۔۔ وہ اسے ساتھ ختم ہو گیا اس لئے کہ:

> "داغ نے ان کی چند غزلوں کی اصلاح کے بعد لکھ بھیجا کہ اب تمہارے کلام کو اصلاح کی ضرورت نہیں۔"[3]

لیکن بقول سر عبدالقادر:

> "البتہ اس کی یاد دونوں طرف رہ گئی، داغ کا نام اردو شاعری میں ایسا پایہ رکھتا ہے کہ اقبال کے دل میں داغ سے اس مختصر اور غائبانہ تعلق کی بھی قدر ہے اور اقبال نے داغ کی زندگی ہی میں قبولِ عام کا وہ درجہ حاصل کر لیا تھا کہ داغ مرحوم اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اقبال بھی ان لوگوں میں شامل ہے جن کے کلام کی انھوں نے اصلاح کی۔"[4]

فروری ۱۸۹۶ء میں علامہ اقبال نے ایک نظم "فلاحِ قوم"[5] یا "ترقیِ تعلیم"[6] بھی جو ذیل کے نوٹ کے ساتھ کشمیری میگزین لاہور بابت مارچ ۱۹۰۶ء میں شائع ہوئی:

---

[1] شعرِ اقبال از عابد علی عابد صفحہ ۲۲۔

[2] "محمد اقبال صاحب نے بھی آپ کو اپنا ابتدائی کلام دکھایا ہے ....." (خمخانۂ جاوید جلد اول صفحہ ۲۶۰)

[3] فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم صفحہ ۱۹۔

[4] بانگِ درا، دیباچہ صفحہ

[5] سرودِ رفتہ ص ۸۰

[6] نوادرِ اقبال صفحہ ۹۔

"یہ نظم[1] ڈاکٹر اقبال نے فروری ۱۸۹۶ء میں سب سے پہلی مجلس کشمیری مسلمانان لاہور کے جلسہ میں پڑھی تھی۔ اس وقت آپ نہ بی اے تھے نہ ایم اے، نہ پروفیسر، ایک معمولی مگر ذہین طالب علم۔ آج یہی نظم ان کی نظر ثانی اور اجازت کے بعد میگزین میں اس وقت شائع ہوئی ہے۔ جبکہ آپ خدا کے فضل سے ایم اے بھی ہیں، بیرسٹر بھی اور ایل ایل ڈی اور پی ایچ ڈی بھی، اور زیادہ خوشی اس بات کی ہے کہ باوجود اس شہرت اور علمی اعزاز کے اہل خطہ بھی ہیں بلکہ انجمن کشمیری مسلمانان لاہور کے جنرل سکریٹری ہیں[2]۔"

علامہ اقبال اس انجمن سے گہری دلچسپی رکھتے تھے، اس کے جلسوں میں پرجوش، بالخصوص اصلاحی نظمیں پڑھتے تھے تاکہ قوم کی اصلاح اور فلاح کے لیے کچھ کر سکیں۔ یہ نظم "فلاح قوم" جو ستائیس اشعار پر مشتمل ہے انجمن کے اس مقصد اور اقبال کے اسی جذبے کی ترجمانی کرتی ہے۔

۱۸۹۶ء میں علامہ اقبال نے مولانا ابو سعید محمد شعیب کی تصنیف "مختصر العروض" کے لئے ایک قطعہ تاریخ تحریر کیا۔ اس وقت اقبال بی اے کے طالب علم تھے۔ یہ قطعہ اس کتاب کے آخر میں منشی محمد عبداللہ توکل کی تقریظ، خواجہ محمد حسین احمد اور سید غلام بھیک مزاج کے قطعات تاریخ کے ساتھ شائع ہوا جس میں علامہ اقبال کا نام اس طرح درج ہے:

"شاعر باکمال، ناظم حال جناب منشی محمد اقبال شاگرد جناب داغ دہلوی متعلم بی اے کلاس گورنمنٹ کالج لاہور[3]۔"
یہ قطعہ تاریخ گیارہ اشعار پر مشتمل ہے، پہلا شعر یہ ہے:

مصنف جبکہ ایسا ہو رسالہ کیوں نہ ہو ایسا
گہرباری تقاضا ہے مزاج ابر نیساں کا

اسی سال علامہ کی صرف ایک غزل مطبوعہ صورت میں ملتی ہے جو شور محشر (مشاعرہ لاہور کا ماہوار رسالہ) کے دسمبر ۱۸۹۶ء[4] کے شمارے میں شائع ہوئی۔ مطلع یہ ہے:

تصور بھی جو بندھتا ہے تو خال رخ جاناں کا　　بلندی پر ستارہ ہے شب تاریک ہجراں کا

یہ غزل بیس شعر پر مشتمل ہے مقطع اس لئے اہم ہے کہ اس میں داغ کی شاگردی پر فخر کیا گیا ہے۔

---

[1] منشی محمد دین فوق کی تحریک پر پڑھی تھی۔

[2] "انجمن کشمیری مسلمانان۔" اس کا علم شاید بہت کم لوگوں کو ہو گا کہ فروری ۱۸۹۶ء میں لاہور کی کشمیری برادری کے چند بزرگوں نے ایک انجمن کشمیری مسلمانان کے نام سے قائم کی جس کے اغراض و مقاصد حسب ذیل تھے: ۱۔ اصلاح رسوم شادی و غمی۔ ۲۔ کشمیری مسلمانوں میں تعلیم، تجارت، صنعت و حرفت اور زراعت کو رواج دینا۔ ۳۔ قوم میں اتحاد و اتفاق بڑھانا۔"

(اقبال نمبر، ادبی دنیا دور ششم شمارہ ۱۰ صفحہ ۱۹۶)

[3] نوادر اقبال صفحہ ۹۷۔　　[4] باقیات اقبال از قاضی افضل حق قرشی، اردو کراچی شمارہ ۳ ۱۹۶۹ء۔

نسیمؔ[۱] و تشنہؔ ہی اقبالؔ کچھ نازاں نہیں اس پر مجھے بھی فخر ہے شاگردیٔ داغؔ سخنداں کا

محمد عبداللہ قریشی اس غزل کے بارے میں رقمطراز ہیں:

"اقبال بی۔ اے کی تعلیم حاصل کرنے کے لئے گورنمنٹ کالج لاہور میں داخل ہو چکے تھے کہ ذوقی صاحب ۱۳ جنوری ۱۸۹۹ء گھرتل (ضلع سیالکوٹ) سے ملازمت کی تلاش میں لاہور آئے اور بھاٹی دروازہ بازار حکیماں کی انجمن اتحاد کے مشاعروں کی دھوم سن کر وہاں پہنچے اور ان میں شریک ہو کر داد سخن دینے لگے۔ ایک مشاعرے میں جس کے لئے یہ طرح تجویز کی گئی تھی ؎

میرا سینہ ہے مشرق آفتاب داغ ہجراں کا

اقبال نے غزل پڑھی جس کے مقطع میں داغؔ کی شاگردی پر یوں فخر کا اظہار کیا گیا تھا[۲]:"

۱۹۰۱ء کے آٹھ قطعات ملتے ہیں جو پندرہ ستمبر ۱۹۰۱ء کے کشمیری گزٹ میں شائع ہوئے ہیں۔ یہ قطعات کشمیر اور اہل کشمیر سے متعلق ہیں۔ "نوادر[۳] اقبال" میں ایک قطعہ زیادہ ہے۔ یعنی اس میں نو قطعات درج ہیں۔

۱۹۰۰ء میں اقبال کا کوئی کلام شائع نہیں ہوا۔ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اقبال نے کچھ نہ کہا ہو البتہ اس کا احتمال ہے کہ کہیں شائع نہ ہو گیا ہو، یا یہ بھی ممکن ہے کہ ابھی تک ہماری نظروں سے اوجھل ہو۔

۱۸۹۹ء کا بھی کوئی کلام شائع نہیں ہوا ہے البتہ ایک خط بنام مولانا احسن مارہروی دستیاب ہے جو نہایت اہم ہے اس سے اقبال کے ابتدائی زمانے کے مزاج کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے ملاحظہ کیجئے:

مکرم بندہ جناب میر صاحب السلام علیکم۔

دونوں رسالے پہنچے۔ سبحان اللہ نواب صاحب کی غزل کیا مزے کی ہے۔ افسوس ہے کہ اب تک میں نے آپ کے گلدستہ کو کوئی غزل نہیں دی۔ انشاء اللہ تعالیٰ امتحان کے بعد باقاعدہ ارسال کیا کروں گا۔ ایک تکلیف دیتا ہوں، اگر آپ کے پاس استاذی حضرت مرزا داغ کی تصویر ہو تو ارسال فرمائیے بہت ممنون ہوں گا۔ اگر آپ کے پاس نہ ہو تو مطلع فرمائیے تاکہ کہاں سے مل سکتی ہے۔ میں نے تمام دنیا کے بڑے بڑے شاعروں کے فوٹو جمع کرنے شروع کئے ہیں۔ چنانچہ انگریزی، جرمنی اور فرنچ شعرا کے فوٹوز کے لئے امریکہ لکھا ہے۔ غالباً کسی نہ کسی استاد بھائی کے پاس تو حضرت کا فوٹو ضرور ہوگا۔ اگر آپ کو معلوم ہو تو از راہ عنایت جلد مطلع فرمائیے۔ حضرت امیر مینائی کے فوٹو کی بھی ضرورت ہے[۴]۔ والسلام

خاکسار محمد اقبال

از لاہور گورنمنٹ کالج، بورڈنگ ہاؤس

۲۸ فروری ۱۸۹۹ء

---

[۱] نسیم بھرت پوری، تشنہ بلند شہری۔

[۲] "اقبال اور ذوقی" اقبال نمبر ادبی دنیا، دور ششم شمارہ ۲۲ ص ۲۴۴۔

[۳] "نوادر اقبال" مرتبہ عبدالغفار شکیل ص ۱۹۰۔

[۴] اقبال نامہ ص ۳۔

طرح فارسی کے سیکڑوں شعر یاد ہو گئے تھے۔ انھوں نے علامہ اقبال کو عربی، فارسی اور اردو کے علاوہ علم و حکمت اور تصوف سے بھی روشناس کرایا اور اسلامیات سے ایسی رغبت پیدا کر دی کہ پھر ساری زندگی اس کی محبت میں سرشار رہے۔ مولانا میر حسن درسی تعلیم سے ہٹ کر طلبہ کو اس انداز سے تربیت دیتے تھے کہ عملی زندگی میں وہ حیات اور اس کے رازہائے سربستہ کو سمجھ سکیں اور کامیابی کے ساتھ اسے برت سکیں اور اعتماد اور یقین کے ساتھ اسے خوب سے خوب تر بنانے کی سعی کر سکیں۔ چنانچہ علامہ اقبال بھی ان کی تعلیم اور تربیت سے اچھی طرح فیضیاب ہوئے جس کا احساس خود علامہ کو ہمیشہ رہا اور وہ ساری زندگی اپنے استاد کی شفقت، محبت، قابلیت اور نیک نفسی کی تعریف کرتے رہے۔[1] سید عبداللہ سے ڈاکٹر اقبال کا یہ کہنا:

> ("عبداللہ جی یورپ کا کوئی ایسا بڑا عالم یا فلسفی نہیں ہے ORIENTAL AND OCCIDENTAL مستشرق یا مستغرب جس سے میں نہ ملا ہوں یا کسی نہ کسی موضوع پر اس سے بات نہ کی ہو، لیکن نہ جانے کیا بات ہے شاہ جی (میر حسن شاہ) سے بات کرتے ہوئے میری قوت گویائی جواب دے جاتی ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کے کسی بھی نقطۂ نظر سے مجھے اختلاف ہوتا ہے لیکن دل کی یہ بات بآسانی زبان پر لا نہیں سکتا۔")

بھی اسی کی مثال ہے جس سے استاد اور شاگرد دونوں کے تعلق اور اعلیٰ صلاحیتوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی مشہور نظم "التجائے مسافر" میں بھی اپنے استاد سے متعلق نہایت عقیدت اور احترام کے جذبات کا اظہار کیا ہے ملاحظہ کیجیے:

وہ شمع بارگہِ خاندانِ مرتضوی   رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی   بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھ کو
دعا یہ ہے کہ خداوندِ آسمان و زمیں   کرے پھر اس کی زیارت سے شادماں مجھ کو

ایک اور جگہ اپنے محترم استاد سے فیض اٹھانے کا اس طرح اعتراف کرتے ہیں:

مجھے اقبال اس سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں وہی کچھ بن کے نکلے ہیں

یہ استاد کے لئے عقیدت، محبت اور احترام کا جذبہ ہی تھا کہ جب گورنر پنجاب میکلیگن نے علامہ سے دریافت کیا:

"..... آپ کی نظر میں اس وقت کوئی شخص شمس العلماء کے خطاب کے لئے موزوں ہے؟"

تو علامہ اقبال نے جواب دیا:

> "میں ایک شرط پر نام پیش کرنے کو تیار ہوں کہ صرف اسی نام کو پیش نظر رکھا جائے کسی دوسرے نام کو سفارش میں شریک نہ کیا جائے۔ میکلیگن نے کسی قدر تامل کے بعد شرط قبول کر لی۔ علامہ اقبال نے فرمایا کہ میرے نزدیک مولوی میر حسن شاہ پروفیسر مرے کالج سیالکوٹ اس خطاب کے بہترین مستحق ہیں۔"

---

[1] روزگار فقیر جلد اول ص ۲۰۲ -

میکلیگن نے کہا:

"میں نے ان کا نام آج پہلی دفعہ سنا ہے کیا انہوں نے کچھ کتابیں لکھی ہیں؟"

علامہ نے فرمایا کہ:

"انہوں نے کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن میں ان کی زندہ تصنیف آپ کے سامنے موجود ہوں وہ استاد محترم ہیں۔"[1]

اس واقعہ کو شیخ آفتاب احمد اپنے مضمون "علامہ سر محمد اقبال کے استاد" مطبوعہ نیرنگ خیال اقبال نمبر ستمبر اکتوبر ۱۹۳۲ء میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

> "گورنمنٹ کی جوہر شناسی کہئے یا مصالح ملکی کا تقاضا سمجھئے کہ جبیں سائی یا ناصیہ فرسائی کا کوئی خراج وصول کئے بغیر ڈاکٹر اقبال کو سر اقبال بنا دینے کی ٹھانی، گورنر پنجاب نے اس خطاب خسروانہ کے ایما کا اظہار فرمایا۔ اقبال نے اس کا شکریہ ادا کیا۔ مگر ساتھ ہی ایک شرط بھی پیش کر دی کہ مجھے یہ خطاب بسروچشم منظور ہے مگر اس شرط پر کہ میرے استاد کو شمس العلماء بنا دیا جائے۔" (صفحہ ۵۰)

استاد محترم[2] سے جو علامہ کا گہرا لگاؤ تھا وہ اسی شدت کے ساتھ آپ کی وفات (۲۵ر ستمبر ۱۹۲۹ء) تک قائم رہا۔ زمانہ قیام لاہور میں جب بھی ضرورت ہوئی۔ وہ ان سے اصلاح و مشورہ لیتے رہے۔ "رموز بے خودی"[3] کے بعض اشعار کے سلسلے میں اقبال نے دوسروں کے علاوہ اپنے استاد میر حسن سے بھی مشورہ حاصل کیا تھا جس کا اعتراف اس کتاب کے دیباچہ میں علامہ نے اس طرح کیا ہے:

---

[1] ذکر اقبال ص ۱۱۹۔

[2] میر حسن شاہ بھی مرتے دم تک اپنے عزیز شاگرد سے والہانہ شفقت برتتے تھے چنانچہ اس سلسلے میں شیخ آفتاب احمد رقمطراز ہیں:

> "...... شاگرد کی قابلیت نے استاد کے دل میں وہ گھر کر رکھا تھا کہ مولوی صاحب مرحوم اپنے نزدیک تریں عزیزوں سے علامہ اقبال کو زیادہ عزیز رکھتے تھے۔ اس زمانہ میں کہ مولوی صاحب بصارت سے محروم اپنی دنیا کو ایک چارپائی کی وسعت تک محدود پاتے تھے۔ علامہ اقبال ایک خطرناک مرض میں مبتلا ہو کر دہلی علاج کے لئے تشریف لے گئے۔ اس حالت میں کہ استاد خود مرض الموت کے پنجہ میں گرفتار ہو رہے تھے شاگرد کی علالت کی اس قدر تشویش تھی کہ ایک آدمی کا یہ فرض قرار دے رکھا تھا کہ وہ اسٹیشن پر سے جا کر "انقلاب" خرید لاتا اور مولوی صاحب کو علامہ اقبال کی علالت کے متعلق خبریں پڑھ کر سنایا کرتا۔"
>
> (نیرنگ خیال، اقبال نمبر ستمبر اکتوبر ۱۹۳۲ء صفحہ ۵۸)

[3] رموز بے خودی طبع اول ۱۹۱۸ء

> "استاذی حضرت قبلہ مولانا مولوی سید میر حسن صاحب دام فیضہم پروفیسر مرے کالج سیالکوٹ اور مولانا شیخ غلام قادر صاحب گرامی شاعر خاص حضور نظام دکن خلد اللہ ملکہٗ و اجلالہٗ میرے شکریہ کے مستحق ہیں کہ ان دونوں بزرگوں سے بعض اشعار کی زبان اور طرز بیان کے متعلق قابل قدر مشورے ملے۔"[1]

۱۸۹۵ء میں لاہور پہنچ کر علامہ اقبال نے گورنمنٹ کالج میں بی۔ اے میں داخلہ لیا اور ۱۸۹۷ء میں امتحان میں امتیازی کامیابی حاصل کر کے وظیفہ کے مستحق قرار دیے گئے، عربی اور انگریزی دونوں مضامین میں اول آنے کی وجہ سے دو طلائی تمغے کے حقدار ہوئے۔ علامہ اقبال نے جس زمانہ میں بی اے میں داخلہ لیا اسی زمانہ (۱۸۹۵ء) میں فلسفہ کے مشہور پروفیسر آرنلڈ علی گڑھ سے علیحدگی اختیار کر کے گورنمنٹ کالج لاہور چلے آئے تھے جہاں وہ فلسفہ کے پروفیسر کی حیثیت سے کام کرنے لگے تھے چنانچہ علامہ اقبال کو فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کا موقع ایک مشہور عالم استاد سے ملا، ان کی تعلیم نے اقبال کے ذہن و دماغ کو خوب خوب جلا بخشی اور ان میں فلسفہ کا اچھا اور صاف ستھرا ذوق پیدا کر دیا۔ خود علامہ اقبال ذہین تھے اور سلجھی ہوئی طبیعت کے مالک تھے اس لئے پروفیسر آرنلڈ ان کی صلاحیتوں سے اس قدر متاثر ہوئے کہ ان سے دوستانہ سلوک شروع کر دیا وہ اپنے دوستوں سے یہ کہتے ہوئے اقبال کی تعریف کیا کرتے تھے "ایسا شاگرد استاد کو محقق اور محقق کو محقق تر بنا دیتا ہے"[2]۔

۱۸۹۹ء میں علامہ ایم۔ اے کے امتحان میں شریک ہوئے اور شاندار کامیابی حاصل کی، وہ ساری یونیورسٹی میں اول آئے اور طلائی تمغہ ان کے حصے میں آیا، اختتام تعلیم کے بعد ہی انہیں اورینٹل کالج لاہور میں بحیثیت لکچرر جگہ مل گئی جہاں وہ فلسفہ، تاریخ اور سیاست مدن پڑھانے لگے، بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور جس میں وہ طالب علم کی زندگی گزار چکے تھے استاد کی ذمہ داری قبول کی اور فلسفہ اور انگریزی کے اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے درس و تدریس میں مصروف ہو گئے۔ کامیابی کی اس اعلیٰ منزل تک پہنچانے میں جہاں میر حسن شاہ کے درس نے بڑا کام کیا وہاں آرنلڈ کی تعلیم نے نمایاں حصہ لیا جس کو علامہ اقبال خود محسوس کرتے رہے اور جس کا اعتراف مختلف وقتوں میں مختلف طریقوں سے کرتے رہے، چنانچہ سنہ ۱۹۰۴ء میں جب آرنلڈ[3] ولایت چلے گئے تو علامہ اقبال نے اپنے استاد آرنلڈ کی یاد میں اپنی مشہور نظم "نالۂ فراق" کہی جس کے مطالعہ سے اقبال کے آرنلڈ سے گہرے تعلقات کا ہی پتا نہیں چلتا بلکہ اس کا بھی احساس ہوتا ہے کہ علامہ کی علمی تشنگی خود انہیں مضطرب رکھتی تھی اور وہ چاہتے تھے کہ کسی طرح یہاں سے نکل کر دیار مغرب میں اس پیاس کو بجھائیں۔ اس نظم کے چند بند ملاحظہ کیجیے:

ہو گئی رخصت مسرت غم مرا ہمدم ہوا   دفتر صبر و شکیبائی جو تھا برہم ہوا
کچھ عجب اس کی جدائی میں مرا عالم ہوا   دل مرا منت پذیر نالۂ پیہم ہوا

حاضراں از دور چوں جشن فروغم دیدہ اند
دیدہ ہا باز است لیک از راہ گوشم دیدہ اند

---

[1] مضامین اقبال ص ۵۵۔ [2] ذکر اقبال ص ۱۷۔ [3] آرنلڈ ولایت میں انڈیا آفس لائبریری کے لائبریرین مقرر ہوئے پھر لندن یونیورسٹی کے اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز میں عربی کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں وفات پائی (شرح بانگ درا از قمر ص ۷۰)

ذرہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو ہے ۔ آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو ہے
نخل میری آرزوؤں کا ہرا ہونے کو ہے ۔ آہ کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہونے کو ہے
ابر رحمت دامن از گلزار من برچید و رفت
اند کے بر غنچہ ہائے آرزو بارید و رفت

اور

کھول دے گا دشتِ وحشت عقدۂ تقدیر کو ۔ توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو
دیکھتا ہے دیدۂ حیراں تری تصویر کو ۔ کیا تسلی ہو مگر گرویدۂ تقریر کو
تابِ گویائی نہیں رکھتا دہن تصویر کا
خامشی کہتے ہیں جس کو ہے سخن تصویر کا

(کلیاتِ اقبال مرتبہ عبدالرزاق ص ۹)

اس نظم کے ساتھ اقبال کا یہ نوٹ بھی شائع ہوا ہے جس سے اقبال کے آرنلڈ سے گہرے تعلق پر واضح روشنی پڑتی ہے:

"استاذی قبلہ مسٹر آرنلڈ کے ولایت تشریف لے جانے کے بعد ان کی جدائی نے اقبال کے دل پر کچھ اس قسم کا اثر کیا کہ کئی دنوں تک سکونِ قلب کا منہ دیکھنا نصیب نہ ہوا۔ ایک دن زورِ تخیل نے ان کے مکان کے سامنے لا کھڑا کر دیا اور یہ چند اشعار بے اختیار زبان پر آ گئے۔"

علامہ اقبال کی زندگی کے تقریباً تئیس ۲۳ سے ستائیس ۲۷ سال انیسویں صدی کے حصہ میں آتے تھے اس دوران میں وہ شریف النفس ماں کی آغوش میں، صوفی منش باپ کی نگرانی میں، میر حسن شاہ جیسے عالم فاضل کی تعلیم و تربیت میں اور پروفیسر آرنلڈ کی بصارت اور بصیرت کے درمیان پروان چڑھے اور علم و ادب کی دولت سے مالا مال ہوئے اور اپنی صلاحیتوں اور خوبیوں سے آگاہ کرتے ہوئے تعلیم حاصل کرنے کی راہ سے گزر کر تعلیم دینے کی ذمہ داری قبول کرتے نظر آتے ہیں۔ انہوں نے اپنی ذہانت اور ذکاوت سے ایک استاد کو اپنی طرف متوجہ کر لیا، اور دوسرے استاد کو مشفق دوست بنا لیا۔ انہوں نے اپنی صلاحیتوں سے یونیورسٹی امتحان میں شاندار کامرانیاں حاصل کیں اور ایک زمانہ کو اپنی طرف رجوع کر لیا لیکن پھر بھی علم کی پیاس شدت سے محسوس کرتے رہے وہ اسے بجھانے کے لئے یورپ کا سفر اختیار کرنا چاہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ "نالۂ فراق" میں بے اختیار ان کی زبان پہ آ گیا ؂

توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

شاعری

علامہ اقبال کی بہت ابتدائی عمر کا کلام دستیاب نہیں ہو سکا ہے۔ کب سے انہوں نے شاعری شروع کی، اس کے بارے میں

۱۹۰۰ء میں علامہ اقبال کی مندرجہ ذیل تخلیقات منظر عام پر آئی تھیں:

نالۂ یتیم	۲۱ر فروری	۱۹۰۰ء
اقبال کی ایک الوداعی نظم	۲۵ر مئی	۱۹۰۰ء
ابر گہر بار (فریاد امت)		۱۹۰۰ء
ہمالہ (کوہستان ہمالہ)		۱۹۰۰ء

غزل (لاؤ کہ سراج کس ناظم حضرداں ہوگا) انیسویں صدی کے اواخر یا بیسویں صدی کے شروع کی غزل ہے[۱]۔ "نالۂ یتیم" علامہ اقبال کی پہلی طویل نظم ہے جو مسدس کے ۳۵ بند پر مشتمل ہے اسے انہوں نے انجمن حمایت اسلام کے جلسہ منعقدہ ۱۸۹۹ء میں پڑھا تھا۔ منشی محمد الدین فوق جو کشمیری تھے اور علامہ اقبال کے بڑے اچھے دوست تھے اس نظم کے متعلق لکھتے ہیں:

"لیکن جس نظم سے آپ کی شہرت ہندوستان کے علمی طبقہ اور بالخصوص پنجاب کے ہر کس و ناکس میں پھیلی وہ "نالۂ یتیم" کی نظم تھی جو ۱۸۹۹ء میں دوستوں کے اصرار سے آپ نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے جلسہ میں عجیب سوز و گداز اور دلنشیں سروں میں پڑھی۔ نظم کا مضمون اور اس کا انداز بیان کچھ ایسا مقبول ہوا کہ لوگ بار بار سنتے تھے اور متاثر ہو کر انجمن کے لئے روپیہ کی بارش برساتے تھے اور پھر بھی سیر نہ ہوتے تھے۔ اس کے بعد انجمن کے ہر سالانہ اجلاس میں نظم اقبال ایک ضروری جزو ہو گئی[۲]۔"

"نالۂ یتیم" کے بارے میں عبدالمجید سالک رقمطراز ہیں:

"۱۸۹۹ء میں انجمن حمایت اسلام لاہور کا جو سالانہ جلسہ ہوا اس میں اقبال نے ایک نظم "نالۂ یتیم" کے عنوان سے پڑھی۔ نظم بے حد مؤثر تھی اور ترنم اس سے بھی زیادہ مؤثر تھا۔ چنانچہ اس پر ہزاروں حاضرین اشکبار ہو گئے اور دور دور تک اس نظم کی دھوم مچ گئی۔ بہت سی مجلسوں اور انجمنوں کی طرف سے اقبال کو فرمائشیں موصول ہونے لگیں لیکن انہوں نے ہمیشہ ان فرمائشوں کی تعمیل سے انکار کیا[۳]۔"

محمد عبدالرزاق مرتب کلیات اقبال بیان کرتے ہیں:

"سب سے اول اقبال نے احباب کے اصرار و تقاضے پر ایک طویل نظم بعنوان "نالۂ یتیم" ۱۸۹۹ء میں لکھی اور انجمن حمایت اسلام لاہور کے پندرھویں سالانہ جلسے میں اپنے مخصوص انداز کے ساتھ پڑھی۔ حاضرین جلسہ ہمہ تن گوش تھے۔ ان کی آنکھیں اشکبار تھیں ان پر ایک وجد کی سی کیفیت طاری تھی۔ یہ نظم سراپا سوز و گداز اور مجسم تاثیر ہونے کے باعث خاص و عام میں اس قدر مقبول ہوئی کہ ایک دفعہ پڑھی جانے سے تسلی نہ ہوئی۔ اکثر بند بار بار پڑھوائے گئے

---

[۱] سرود رفتہ ص ۱۰۷۔

[۲] ملاحظات: بیان از فوق۔ افکار اقبال ص ۴۳-۵۰۔

[۳] ذکر اقبال ص ۴۰۔

گئے جن کا اثر سامعین پر یہ ہوا کہ ان کے سست پائے عمل چست ہو گئے اور ان کی اخوت اور ہمدردی ایسی شکل میں ظاہر ہوئی کہ چاروں طرف سے چندوں کی بوچھاڑ ہونے لگی اور بے کس و بے بس اطفال قوم کے واسطے سیم و زر کا ایک ڈھیر لگ گیا ...... اس نظم نے اقبال کی شہرت کراچی سے رنگون اور کشمیر سے راس کماری تک پھیلا دی[1]۔"

روداد انجمن بابت ۱۹۰۰ء میں اس نظم کے بارے میں جو کچھ تحریر ہے اسے مولانا غلام رسول مہر کے حوالے سے پیش کیا جاتا ہے

"یہ پہلی نظم ہے جو اقبال نے انجمن حمایت اسلام لاہور کے پندرھویں سالانہ اجلاس منعقدہ ۲۴،۲۳، ۲۵ فروری سنہ ۱۹۰۰ء میں پڑھی اور جس سے ان کی شاعرانہ شہرت کا آغاز ہوا۔ یہ نظم ۲۴ فروری کے تیسرے اجلاس میں بعد نماز عصر پڑھی گئی تھی۔ شمس العلما مولانا نذیر احمد خاں اس اجلاس کے صدر تھے انجمن کی روداد مظہر ہے:
"شیخ محمد اقبال صاحب نے "نالۂ یتیم" جو چھپا ہوا تھا پڑھنا شروع کیا۔ اس کے ہر ایک شعر پر تحسین و آفرین کے نعرے چاروں طرف سے بلند ہو رہے تھے اور سینکڑوں آنکھیں تھیں جو دریائے اشک بہا رہی تھیں اس کے پڑھنے کے دوران ہی میں سو روپے سے کچھ اوپر نقد چندہ ہو گیا اور کل کاپیاں اس نظم کی اسی وقت فروخت ہو گئیں نظم ایسی مقبول ہوئی کہ چار چار روپے کو بھی ایک ایک کاپی بکی

(روداد انجمن بابت ۱۹۰۰ء ص ۳۰-۳۱)"

مولانا نذیر احمد خاں شاعروں کی حوصلہ افزائی کے عادی نہ تھے لیکن نظم سن چکنے کے بعد انہوں نے فرمایا:

"میں نے دبیر اور انیس کی بہت سی نظمیں سنی ہیں مگر واقعی ایسی دل شگاف نظم کبھی نہیں سنی[2]۔"

(روداد ص ۳۶)

مختلف حضرات کی تحریروں کے مندرجہ بالا اقتباسات خاص طور سے اس لئے پیش کئے گئے ہیں تاکہ اس نظم کی اہمیت، قدر و قیمت اور مقبولیت کا اندازہ لگایا جا سکے اور آسانی کے ساتھ محسوس کیا جا سکے کہ علامہ اقبال نے ابتدا ہی میں کامیابی کی کس منزل کو جا لیا تھا۔ ان اقتباسات سے اقبال کی اپنی طبیعت، مزاج اور رجحان کی بھی جھلک ملتی ہے جس کی وجہ سے اسی زمانہ سے ان کی شخصیت کا احترام نگاہوں میں اور زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

اقبال کی مشہور نظم "فریاد امت" بارہ بند (۴۸ اشعار) پر مشتمل ہے۔ عبدالغفار شکیل مرتب "نوادر اقبال" کی تحریر کے مطابق یہ نظم "ابر گہر بار" کے نام سے ۱۹۰۰ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ جلسہ میں خود علامہ اقبال نے پڑھی تھی۔ سید عبدالواحد معینی ایم۔ اے آکسن معتمد مجلس اقبال کراچی اپنی کتاب "آیات اقبال" میں تحریر کرتے ہیں:

---

[1] کلیات اقبال ص ۴۰

[2] سرود رفتہ ص ۶۔

"یہ نظم لاہور کے ایک ناشر نے مندرجہ ذیل شذرہ کے ساتھ شائع کی تھی :

وہ مقبول نظم جو جناب ڈاکٹر شیخ محمد اقبال صاحب ایم۔ اے نے قریباً ۱۲ سال ہوئے انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسہ میں (تخیلاً بآستانہ سرور کائنات خلاصہ موجودات) عاشقانہ فریاد کے رنگ میں "ابر گہربار" کے عنوان سے پڑھی تھی ازاں بعد ۱۹۱۳ء میں (باجازت مصنف) فریاد امت کے نام سے چھاپ دی گئی۔[1]

مولانا غلام رسول مہر نے لکھا ہے کہ یہ نظم انجمن حمایت اسلام کے اٹھارہویں سالانہ اجلاس یکم مارچ ۱۹۰۳ء میں پڑھی۔[2] محمد انور حارث نے اپنی کتاب "رخت سفر" میں مارچ ۱۹۰۲ء تحریر کیا ہے۔ عبداللہ قریشی نے اپنے مضمون "اقبال اور انجمن کشمیری مسلمان"[3] میں ۱۹۰۱ء بیان کیا ہے میں نے پہلے بیان کو صحیح مانا ہے اور اسے انیسویں صدی کی نظموں میں شمار کیا ہے۔

اس صدی کی آخری نظم "ہمالہ" یا "کوہستان ہمالہ" جو انیسویں صدی کے آخر میں کہی گئی ہے اور پہلی بار مخزن لاہور اپریل ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی ہے۔ بعد میں حذف و اصلاح کے بعد بانگ درا میں پہلی نظم کی حیثیت سے شامل کر دی گئی ہے۔ بانگ درا کے دیباچہ میں شیخ عبدالقادر رقمطراز ہیں:

> "..... شیخ محمد اقبال نے اس کے ایک جلسہ میں اپنی وہ نظم جس میں کوہ ہمالہ" سے خطاب ہے پڑھ کر سنائی۔ اس میں انگریزی خیالات تھے اور فارسی بندشیں، اس پر خوبی یہ کہ وطن پرستی کی چاشنی اس میں موجود تھی۔ مذاق زمانہ اور ضروریات وقت کے موافق ہونے کے سبب بہت مقبول ہوئی اور کئی طرف سے فرمائشیں ہونے لگیں کہ اسے شائع کیا جائے مگر شیخ صاحب یہ عذر کر کے کہ ابھی نظر ثانی کی ضرورت ہے اسے اپنے ساتھ لے گئے اور وہ اس وقت چھپنے نہ پائی۔ اس بات کو تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ میں نے ادب اردو کی ترقی کے لئے رسالہ مخزن جاری کرنے کا ارادہ کیا اس اثنا میں شیخ محمد اقبال سے میری دوستانہ ملاقات پیدا ہو چکی تھی میں نے ان سے وعدہ لیا کہ اس رسالہ کے حصہ نظم کے لئے وہ نئے رنگ کی نظمیں مجھے دیا کریں گے۔ پہلا رسالہ شائع ہونے کو تھا کہ میں ان کے پاس گیا اور میں نے ان سے کوئی نظم مانگی۔ انھوں نے کہا کہ ابھی کوئی نظم تیار نہیں میں نے کہا "ہمالہ" والی نظم دے دیجیے اور دوسرے مہینے کے لئے کوئی اور لکھیے۔ انہوں نے اس نظم کو دینے میں پس و پیش کی، کیونکہ انھیں یہی خیال تھا کہ اس میں کچھ خامیاں ہیں مگر میں دیکھ چکا تھا کہ بہت مقبول ہوئی۔ اس لئے میں نے زبردستی وہ نظم ان سے لی اور مخزن کی پہلی جلد کے پہلے نمبر میں جو اپریل ۱۹۰۱ء میں نکلا شائع کر دی۔"

اس تحریر سے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ یہ نظم "ہمالہ" انیسویں صدی کے آخر زمانہ میں ہی کہی گئی تھی۔ اس صدی کی غالباً آخری غزل شیخ عبدالقادر کی فرمائش سے گمان ہے فی البدیہہ کہی گئی تھی جس کا مطلع یہ ہے :

---

[1] باقیات اقبال ص ۲۶۔

[2] ص ۹۵۔

[3] اقبال نمبر اول دنیا لاہور ص ۱۹۲۔

لاکھ سرتاج سخن ناظم سحرداں ہوگا
پر مرے سامنے اک طفل دبستاں ہوگا

اس غزل کو مولانا غلام رسول مہر نے اپنی کتاب "سرود رفتہ" میں یہ تحریر کرتے ہوئے شامل کیا ہے:

"یہ غزل انیسویں صدی کے اواخر یا بیسویں صدی کے اوائل کی ہے[1]......"

لیکن ڈاکٹر عبدالحق لکھتے ہیں:

"اتنا تو وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ یہ غزل انیسویں صدی کے اواخر کی نہیں ہے۔ اب بیسویں صدی کے اوائل کا انعقاد کب تک ہوگا۔ راقم السطور کا خیال ہے کہ اسرار خودی کے بعد کی غزل ہے۔ اس لئے کہ اس سے پہلے اور کہیں بھی مرد مومن کا لفظ یا خودی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے[2]۔"

میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ مولانا غلام رسول مہر کی بات کو رد کرنے کے لئے ابھی ہمارے پاس کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے ڈاکٹر عبدالحق کی بات سے بات نہیں بنتی۔ ممکن ہے کہ آگے کوئی ایسا ثبوت فراہم ہو جائے کہ یہ غزل بیسویں صدی کی ثابت ہو جائے۔ ابھی تو میں مولانا غلام رسول مہر کے خیال کے پہلے حصہ کو مانتے ہوئے اسے انیسویں صدی کے اواخر کی ہی مانتا ہوں۔

انیسویں صدی کے اختتام تک پہنچتے پہنچتے داغ کی شاگردی کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے لیکن ان کی شاعری کا رنگ اقبال کی بعد کی غزلوں میں بھی نمایاں ہے۔ اس لئے کہ داغ سے علامہ اقبال نہ صرف متاثر تھے بلکہ ان کی شاعری کی قدر و قیمت سے آگاہ اور ان کی شخصیت کے قدردان تھے۔ چنانچہ ان کی وفات پر ۱۹۰۵ء میں ایک یادگار نظم جو انہوں نے قلم بند کی تھی اس کے چند شعر ملاحظہ کیجئے[3]

عظمت غالب ہے اک مدت سے پیوند زمیں مہدی مجروح ہے شہر خموشاں کا مکیں
توڑ ڈالی موت نے غربت میں مینائے امیر چشم محفل میں ہے اب تک کیف صہبائے امیر
آج لیکن ہمنوا! سارا چمن ماتم میں ہے شمع روشن بجھ گئی بزم سخن ماتم میں ہے
چل بسا داغ آہ! میت اس کی زیب دوش ہے آخری شاعر جہان آباد کا خاموش ہے

. . . .

اشک کے دانے زمین شعر میں بوتا ہوں میں تو بھی رو اے خاک دلی! داغ کو روتا ہوں میں

ان اشعار کے مطالعہ سے اقبال اور داغ کے تعلق اور اقبال کے دل میں داغ کے لئے جس قسم کے جذبات تھے ان سے اندازہ نہایت واضح طور سے لگایا جا سکتا ہے۔

جہاں تک علامہ اقبال کی اس دور کی غزل گوئی کا تعلق ہے ان کی سب سے پرانی غزل جسے محققین کی تیز نگاہوں نے ڈھونڈ نکالنے میں کامیابی حاصل کرلی ہے نومبر ۱۸۹۳ء میں گلدستہ زبان دہلی میں شائع ہوئی تھی۔ بہت ممکن ہے کہ یہ غزل پہلے لکھی گئی ہو اور بعد میں شائع ہوئی

---

[1] سرود رفتہ ص ۱۲۰۔

[2] اقبال کے ابتدائی افکار صفحہ ۱۳۲۔

[3] "یادگار داغ نمبر" مخزن لاہور اپریل ۱۹۰۵ء میں یہ نظم شائع ہوئی ہے۔

ہو۔ اس سے قبل کا اقبال کا کلام یا تو ضائع ہو گیا ہے یا ابھی تک نگاہوں سے اوجھل ہے یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اقبال نے اس سے پہلے کوئی غزل کہی ہی نہ ہو، بہرحال انیسویں صدی کے آخر میں آٹھ سال کی مدت میں اقبال کی کل چھ غزلیں تلاش کے بعد حاصل ہو سکی ہیں جن میں سب سے مختصر غزل پانچ شعر کی ہے اور سب سے طویل غزل بیس شعر پر مشتمل ہے۔ مجموعی حیثیت سے چھ غزلوں میں کل باسٹھ شعر ہیں جو عام طور سے سادہ، عاشقانہ اور قدیم انداز کی رہی ہیں۔ ان غزلوں میں وہی لہجہ، وہی ہلکے پھلکے جذبات اور وہی احساسات ملتے ہیں جن کا اظہار اس زمانہ میں اُردو کے دوسرے بہت سے شعرا عام طور سے کرتے تھے یا کر چکے تھے ہوا بھی یہی چاہئے تھا، یہی رنگ و آہنگ عوام میں مقبول تھا اور انہیں فرسودہ خیالات کی تکرار اور سستے جذبات کے اظہار کو شاعری سمجھا جا رہا تھا۔ علامہ اقبال کی عمر ہی کیا تھی، وہ اس وقت اس عام خیال سے نکل کر علیحدہ راگ کیوں کر الاپ سکتے تھے چنانچہ اسی رنگ میں رنگ گئے، اور انہیں الفاظ، تشبیہات، تلمیحات، تراکیب اور موضوعات کے سہارے غزل گوئی کی ابتدا کی جو اس وقت غزل کی دنیا میں مستعمل تھے۔

جدید تحقیق کے مطابق علامہ اقبال نے اسی دور میں کچھ نظمیں کہی ہیں جن کے مطالعہ سے ان کی ابتدائی نظم گوئی کے میلانات، موضوعات لب و لہجہ اور انداز فکر کا پتا چلتا ہے۔ اقبال کی غزلیں ۱۸۹۳ء تک کی مل جاتی ہیں لیکن سب سے پرانی نظم تقریباً تین سال بعد یعنی ۱۸۹۶ء کی دستیاب ہوئی ہے آئندہ ممکن ہے محققین اس سے پہلے کی نظمیں دریافت کرنے میں کامیابی حاصل کریں بہرحال ان نظموں کی روشنی میں یہ بات ضرور کہی جا سکتی ہے کہ اقبال اجتماعی شعور، قومی احساس اور وطن پرستی کا نہایت پاکیزہ جذبہ رکھتے تھے۔ ان نظموں میں بعض ایسے ہیں جن کے مطالعہ سے اقبال کے پوری قوم کی اصلاح اور راست روی کی پوشیدہ تمنا کا اظہار ہوتا ہے اور ان کے قلب و نظر دونوں کی کیفیات سے آگاہی ہوتی ہے اور اس طرح اس وقت کے اقبال کو سمجھنے، پرکھنے اور پہچاننے میں آسانی ہوتی ہے۔

اقبال نمبر جلد دوم

ابھی ادارہ نقوش نے اقبال نمبر پر اپنی پہلی جلد پیش کی ہے۔ دوسری جلد بھی تیار ہے۔ جو انشاءاللہ نومبر ۱۹۷۷ تک پیش کر دی جائے گی۔ دوسری جلد کی اہمیت پہلی جلد سے بھی زیادہ ہوگی۔ کیونکہ اس جلد میں بھی قابلِ ذکر (کچھ کمیاب اور کچھ نایاب) مواد ہے۔ جو اس ادارہ کا طرۂ امتیاز ہے۔ اس حصے میں بھی پاک و ہند کے نامور اہلِ قلم کے مضامین ہیں۔ جو اہلِ علم کے لیے حوالوں کا کام دیں گے۔

(ادارہ نقوش، لاہور)

ASLAM KAMAL

اقبال اور
عشقِ رسولؐ

سرمایۂ دردِ تو، غارت نتواں کردن
اشکے کہ زِ دل خیزد در دیدہ شکستم من

"علامہ اقبال — بارگاہِ رسالت میں"

ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں

علامہ اقبال کے جدِ اعلیٰ کشمیر میں بابا لولی حاجی کے نام سے مشہور مشائخ میں شمار ہوتے تھے جو بابا نصرالدین (المتوفی ۱۱۳۵ھ) کے مرید تھے[1]۔ والدین ماجدین اور اُستاد میر حسن کی تربیت سے علامہ کی ذہنی نشوونما جس نہج پر ہوئی ہے اس کی تفصیل مختلف کتابوں اور مقالوں میں موجود ہے۔ بچپن میں علامہ نے ایک پیشہ ور گداگر کے جرم کی سرزنش کی تھی تو والد مرحوم[2] لرز گئے تھے اور اس طرح بیٹے سے خطاب کیا تھا جیسا کہ "رموزِ بیخودی" میں ہے:

اندکے اندیش و یاد آور اے پسر   اجتماعِ اُمّتِ خیر البشر
باز ایں ریشِ سفیدِ من نگر   لرزۂ بیم و امیدِ من نگر
بر پدر ایں جورِ نازیبا مکن   پیشِ مولا بندہ را رسوا مکن
غنچۂ از شاخسارِ مصطفیٰ[3]   گل شو از بادِ بہارِ مصطفیٰ
از بہارش رنگ و بو باید گرفت   بہرۂ از خلقِ او باید گرفت
فطرتِ مسلم سراپا شفقت است   در جہاں دست و زبانش رحمت است

والدہ مرحومہ کی تربیت سے جو فیض حاصل ہوا تھا اس کا ذکر بھی علامہ نے اس طرح کیا ہے:

"تربیت سے تیری میں انجم کا ہم قسمت ہوا   گھر مرے اجداد کا سرمایۂ عزت ہوا
دفترِ ہستی میں تھی زریں ورق تیری حیات   تھی سراپا دین و دنیا کا سبق تیری حیات

والدین ماجدین اور استاد کا ذکر "التجائے مسافر" میں بھی ہے:

پھر آ رکھوں قدمِ مادر و پدر پہ جبیں   کیا جنھوں نے محبت کا رازداں مجھ کو
وہ شمعِ بارگہِ خاندانِ مرتضوی   رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھ کو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی   بنایا جس کی مروّت نے نکتہ داں مجھ کو

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیں رسالہ "صحیفہ" (لاہور، اکتوبر ۱۹۷۳ء) صفحہ ۱-۱۲

[2] ان کا انتقال ۱۷ اگست ۱۹۳۰ء کو ہوا۔

[3] والدہ مرحومہ کا انتقال ۹ نومبر ۱۹۱۴ء کو ہوا۔ رسالہ صحیفہ (لاہور، اکتوبر ۱۹۷۳ء) صفحہ ۱۳۱۔ مکاتیبِ اقبال۔ حصہ دوم (لاہور ۱۹۵۱ء) صفحہ ۱۱۱۔ میں اقبال اور ان کے والد صاحب کے متعلق دو واقعات ملتے ہیں جو دلچسپی سے خالی نہیں۔

اُستاد مرحوم (المتوفی ۱۹۲۹ء) سے مستفید ہونے کا زمانہ ایف اے کی تعلیم کی تکمیل تک رہا۔ یہی زمانہ والدین سے زیادہ قریب رہنے کا بھی تھا۔ وہ خود فرماتے ہیں:۔

> "جب میں ایف اے میں پڑھتا تھا تو صبح کی نماز کے بعد قرآن پاک کی تلاوت کیا کرتا تھا۔ والد صاحب مسجد سے نماز پڑھ کر آتے تو کبھی منزل ختم کر چکا ہوتا، کبھی جاری رہتی۔ ایک دن آ کر پوچھتے ہیں کہ کیا پڑھتے تھے؟ مجھے حیرت بھی ہوئی اور غصہ بھی آ گیا کہ مجھے مہینے ہو گئے اور ہر روز دیکھتے ہیں کہ قرآن کریم پڑھتا ہوں، پھر یہ سوال کیسا؟ نہایت نرمی سے فرمایا، میں پوچھتا ہوں کہ کچھ سمجھ بھی آ جاتا ہے؟ اب میرا استعجاب اور غصہ جاتا رہا اور کہا، کچھ عربی جانتا ہوں، کہیں کہیں سمجھ میں آ جاتا ہے۔ بات ختم ہو گئی۔ کوئی چھ ماہ بعد ایک دن آ کر بیٹھ گئے اور فرمایا، بیٹا، قرآن کریم اُس کی سمجھ میں آ سکتا ہے جس پر یہ نازل ہوتا ہے۔ میں حیران تھا کہ کیا نبی اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد قرآن کریم کسی کی سمجھ میں آ ہی نہیں سکتا۔ فرمایا، یہ تم نے کیسے سمجھ لیا کہ قرآن کریم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی پر نازل ہی نہیں ہو سکتا۔ میں پھر حیران ہوا، تو فرمایا، انسانیت کو جس معراج پر پہنچانا فطرت کا مقصود ہے اُس کا نمونہ ہمارے سامنے محمدؐ کی صورت میں پیش کر دیا گیا ہے — حضرت آدمؑ سے لے کر حضرت عیسیٰؑ تک ہر نبی، محمدؐ ہی کے مختلف مدارج تھے۔ وہ سلسلے گویا MOHAMMED IN THE MAKING (تکمیلِ محمدؐ) کے منازل تھے۔ بنیادی اصول ہر جگہ ایک تھا، البتہ شعورِ انسانی کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ فروعات کی تکمیل ہوتی جاتی تھی حتیٰ کہ محمدؐ مکمل ہو گیا۔ باب نبوت بند ہو گیا۔ انسانیت اپنی معراجِ کبریٰ تک پہنچ گئی۔ اب ہر انسان کے سامنے معراجِ انسانیت کا نمونہ محمدؐ موجود ہے — کوئی انسان جتنا محمدیتؐ کے رنگ میں رنگا جاتا ہے اتنا ہی قرآن اُس پر نازل ہوتا جاتا ہے۔ یہ مفہوم تھا میرے کہنے کا — کہ قرآن کریم اُس کی سمجھ میں آ سکتا ہے جس پر نازل ہونا شروع ہو جاتا ہے۔"[1]

سیالکوٹ سے ۱۸۹۵ء میں ایف اے پاس کر کے لاہور آ گئے۔ وہاں ۱۸۹۷ء میں بی اے اور ۱۸۹۹ء میں پروفیسر آرنلڈ کی تربیت میں ایم اے پاس کیا۔ پھر پروفیسر موصوف کی کوشش سے انھیں انگلستان بھجوا دیا۔ ڈاکٹری اور بیرسٹری کی سند لے کر ۱۹۰۸ء میں واپس آئے[2] لیکن وہاں جانے سے پہلے[3] اور واپسی پر حضرت نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کے آستانے پر دہلی میں حاضری دی جس سے ظاہر ہے کہ انھیں اپنے والدین کے زیرِ تربیت اللہ والوں سے کس قدر عقیدت تھی۔ یورپ میں قیام کے زمانے میں علامہ اقبال نے اندازہ

---

[1] رسالہ "فکر و نظر" (اسلام آباد۔ اگست ۱۹۶۷ء۔ صفحہ ۱۱۹)۔ والد صاحب کی مذکورۂ بالا ہدایت کے پیشِ نظر علامہ اقبال نے بالِ جبریل میں فرمایا ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب   گرہ کشا ہے نہ رازیؔ، نہ صاحبِ کشّاف

[2] کیمبرج، لندن اور میونخ یونیورسٹیوں کے علمی ماحول کا مفصل تذکرہ مختلف کتابوں میں موجود ہے۔

[3] انگلستان ۱۹۰۵ء میں گئے تھے۔ ۱۹۰۳ء میں نظم "ابرِ گہربار" (فریادِ اُمت) لکھی تھی۔ ۱۱ مارچ ۱۹۰۳ء کے مکتوب میں اس کا ذکر ہے۔

لگا لیا تھا کہ وہاں کے لوگ وطنیت اور قومیت کے نظریوں کے پردے میں کمزور قوموں کو ختم کرنے کا منصوبہ بنا رہے ہیں۔ جنگِ بلقان اور جنگِ طرابلس محض مسلمانوں کو ختم کرنے کے لئے کی گئی تھیں اس لئے علامہ اقبال نے شکوہ، جوابِ شکوہ، فاطمہ بنت عبداللہ اور "حضورِ رسالت مآبؐ میں" عنوانوں سے جو نظمیں لکھی ہیں وہ مسلمانوں کے جذبات کی ترجمانی ہیں۔ ان میں نظم "شمع اور شاعر" بھی اسی جذبے کے تحت لکھی گئی ہے جو فروری ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی۔ یہی وہ نظم ہے جس میں غالباً پہلی بار انہوں نے "بیخودی" اور "خودی" کے نظریے پیش کئے تھے:۔

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں   موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں
اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو   قطرہ ہے لیکن مثالِ بحر بے پایاں بھی ہے

پھر انہوں نے باقاعدہ اپنے مذکورہ نظریوں سے متعلق اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی مثنویاں شائع کیں۔ لکھتے ہیں کہ "مذکورہ بالا دونوں کتابیں ۱۹۱۴ء اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئیں[2]"۔ لیکن وہ خود ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کئے ہیں اُن کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں[3]"۔ بہرحال اسرارِ خودی کے یہ اشعار حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں جس انداز سے لکھے گئے ہیں وہ اہلِ دل کے لئے متاعِ گراں مایہ ہے:۔

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است   آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰؐ است
طور موجے از غبارِ خانہ اش   کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش
کمتر از آنے ز اوقاتش ابد   کاسبِ افزایش از ذاتش ابد
بوریا ممنونِ خوابِ راحتش   تاجِ کسریٰ زیرِ پائے امتش
در شبستانِ حرا خلوت گزید   قوم و آئین و حکومت آفرید

رموزِ بیخودی میں بھی جگہ جگہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے اور یہ کہ:۔

ہست دینِ مصطفیٰؐ دینِ حیات   شرعِ او تفسیرِ آئینِ حیات

پھر اس مثنوی کے آخر میں عرضِ حال ہے جس میں انتہائی خلوص کے ساتھ عرض کرتے ہیں:۔

---

[1] نظم "شفاخانۂ حجاز" میں اقبال آرزو کرتے ہیں:

؏ میں موت ڈھونڈتا ہوں زمینِ حجاز میں

۱۷ اکتوبر ۱۹۱۱ء کو اکبر الٰہ آبادی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: "خدا آپ کو اور مجھ کو بھی زیارتِ روضۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نصیب کرے۔ مدت سے یہ آرزو دل میں پرورش پا رہی ہے۔ دیکھئے کب جوان ہوتی ہے"۔

[2] مکاتیبِ اقبال۔ حصہ دوم۔ نمبر ۹۱۔

[3] مکاتیبِ اقبال۔ حصہ اول۔ نمبر ۵۱۔

اے ظہور تو شباب زندگی   جلوہ ات تعبیر خواب زندگی
اے زمیں از بارگاہت ارجمند   آسماں از بوسۂ بامت بلند
شش جہت روشن ز تاب روئے تو   ترک و تاجیک و عرب ہندوئے تو
از تو بالا پایۂ ایں کائنات   فقر تو سرمایۂ ایں کائنات
در جہاں شمع حیات افروختی   بندگاں را خواجگی آموختی...

اس نعت کے بعد قوم کے متعلق کہتے ہیں:-

محفل از شمع نوا افروختم   قوم را رمز حیات آموختم...

لیکن پھر عرض پرداز ہیں:-

اے بصیری را ردا بخشندۂ   بربط سلمیٰ مرا بخشندۂ
ذوق حق دہ ایں خطا اندیش را   ایں کہ نشناسد متاع خویش را
گر دلم آئینۂ بے جوہر است   ور بحرفم غیر قرآں مضمر است
اے فروغت صبح اعصار و دہور   چشم تو بینندۂ ما فی الصدور
پردۂ ناموس فکرم چاک کن   ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
تنگ کن رخت حیات اندر برم   اہل ملت را نگہدار از شرم
سبز کشت نابسامانم مکن   بہرہ گیر از ابر نیسانم مکن
خشک گرداں بادہ در انگور من   زہر ریز اندر مئے کافور من
روز محشر خوار و رسوا کن مرا   بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

اللہ اللہ کتنا خلوص ہے! ایسے خلوص کی مثالیں اہل اللہ کے یہاں بھی اکثر کم یاب ہیں۔ الا ماشاء اللہ۔

اس کے بعد پھر عرض کرتے ہیں:-

گر دُرِ اسرار قرآں سفتہ ام   با مسلماناں اگر حق گفتہ ام
اے کہ از احسان تو ناکس کس است   یک دعایت مزد گفتارم بس است
عرض کن پیش خدائے عز و جل   عشق من گردد ہم آغوش عمل...

پھر ایک اور آرزو پیش کرتے ہیں:-

رخت جاں تا در جہاں آوردہ ام   آرزوئے دیگرے پروردہ ام
ہمچو دل در سینہ ام آسودہ است   محرم از صبح حیاتم بودہ است

اپنے والد صاحب کے فیضان کا ذکر بھی کرتے ہیں کہ:-

از پدر تا نامِ تو آموختم   آتشِ ایں آرزو افروختم
تا فلک دیرینہ تر سازد مرا   در قمارِ زندگی بازد مرا
آرزوئے من جواں تر می شود   ایں کہن صہبا گراں تر می شود
ایں تمنا زیرِ خاکم گوہر است   در شبم تاب ہمیں یک اختر است

اس آرزو کا ذکر بعد میں کریں گے۔ ابھی خود اپنے گزشتہ حالات بھی بے کم و کاست عرض کرنا چاہتے ہیں کہ:۔

مدتے با لالہ رویاں ساختم   عشق با مرغولہ مویاں باختم
بادہ ہا با ماہ سیمایاں زدم   بر چراغِ عافیت داماں زدم
عقلِ آزر پیشہ ام زنار بست   نقشِ او در کشورِ جانم نشست
سالہا بودم گرفتارِ شکے   از دماغِ خشکِ من لاینفکے
حرفے از علم الیقیں ناخواندۂ   در گماں آبادِ حکمت ماندۂ
ظلمتم از تابِ حق بیگانہ بود   شامم از نورِ شفق بیگانہ بود

اس کے بعد پھر اپنی آرزو کا ذکر کرتے ہیں:۔

ایں تمنا در دلم خوابیدہ ماند   در صدف مثلِ گہر پوشیدہ ماند
آخر از پیمانۂ چشمم چکید   در ضمیرِ من نواہا آفرید
اے زیادِ غیرِ تو جانم تہی   بر لبش آرم اگر فرماں دہی
زندگی را از عمل ساماں نبود   پس مرا ایں آرزو شایاں نبود
شرم از اظہارِ او آید مرا   شفقتِ تو جرأت افزاید مرا
ہست شانِ رحمتت گیتی نواز   آرزو دارم کہ میرم در حجاز

پھر بہت ڈرتے ڈرتے ہوئے اس آرزو کا اظہار کرتے ہیں جس کا ذکر انہوں نے نظم "شفاخانۂ حجاز" میں بھی پہلے کیا تھا کہ:۔

میں موت ڈھونڈتا ہوں زمینِ حجاز میں[۱]

اور یہ آرزو یقیناً موجبِ افتخار و ابتہاج ہے کہ:۔

با فلک گویم کہ آرامم نگر   دیدۂ آغازم، انجامم نگر

---

[۱] ایک حدیث کی رو سے یہ بات تحقیق ہو جاتی ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے جس قدر زیادہ عقیدت ہوگی اسی قدر حضور کا قرب زیادہ حاصل ہوگا۔ سحر خیزی سے بھی یہ قربت حاصل ہوتی ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی سحر خیزی کا ذکر ۱۳ اکتوبر ۱۹۱۶ء کے مکتوب میں کیا ہے۔ دیکھیں مکاتیب حصہ دوم۔ نمبر ۶۵۔

یہاں یہ عرض کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مثنوی رموزِ بیخودی کن حالات میں لکھی گئی۔ علامہ اقبال ۴ اکتوبر ۱۹۱۵ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں:-

"ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ اُن کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں۔ اُن کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کر دوں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اُسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا ہے اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔ انشاء اللہ دوسرے حصے میں رموزِ بیخودی میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا اور صحابہ کرامؓ کی زندگی سے کہاں تک اُن تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامی ہے۔"

مسلمانوں کی بے حسی اور انحطاط کے اسباب و علل کا ذکر کئی جگہ علامہ نے کیا ہے۔ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کا[1] ذکر ۱ جولائی ۱۹۱۶ء کے ایک مکتوب میں اس طرح ہے:

"حدیث میں آتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے تو اُسے دین کی سمجھ عطا کرتا ہے۔ افسوس ہے مسلمان مردہ ہیں۔ انحطاطِ ملی نے اُن کے تمام قُویٰ کو شل کر دیا ہے اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ یہ اپنے صید پر ایسا اثر ڈالتا ہے جس سے انحطاط کا مسحور اپنے قاتل کو اپنا مربی تصور کرنے لگ جاتا ہے۔ یہی حال اس وقت مسلمانوں کا ہے۔ مگر ہمیں ادائے فرض سے کام ہے۔ ملامت کا خوف رکھنا ہمارے مذہب میں حرام ہے۔ میں مثنوی اسرار خودی کا دوسرا حصہ لکھ رہا ہوں۔ امید ہے اس حصے میں بعض باتوں پر مزید روشنی پڑے گی۔ . . . . .

. . . حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت SUBTLE (لطیف؟) طریقِ تنسیخ کا ہے اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم میں بیشتر وہ شعراء ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلانِ طبیعت موجود تھا اور گو اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشو و نما نہ ہونے دیا، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ یا بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ ان شعراء نے عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے[2] . . . . ."

---

[1] اسی قسم کے خیالات کا اظہار اکبر الٰہ آبادی کے نام مکتوبات میں بھی ہے۔ دیکھیں مکاتیب اقبال حصہ دوم نمبر ۲۱-۲۲۔

[2] ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء کے ایک مکتوب میں بھی اسی طرف اشارہ ہے۔ فرماتے ہیں: "اس طرح ان لوگوں نے نہایت بے دردی سے قرآن اور اسلام میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

اگر علامہ اقبال کے اس نظریے کے مطابق ہمارے شعرا کا مطالعہ کیا جائے تو واقعی عجیب غریب باتیں ظاہر ہوں گی۔ قوم اور ملت کا درد محض حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے حد درجہ محبت اور عقیدت کی وجہ سے تھا اسی لئے سیرت طیبہ کا مطالعہ علامہ اقبال کا محبوب مشغلہ تھا۔ ۳۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء کو مولانا سلیمان ندوی کے نام ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:

"...... معنوی طور پر آپ کی صحبت رہی کیونکہ رات کو سیرۃ النبی کا مطالعہ رہتا تھا۔ مولانا شبلی مرحوم نے مسلمانوں پر بہت بڑا احسان کیا ہے جس کا صلہ دربار نبوی سے عطا ہوگا۔"

حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عقیدت کا ذکر مولانا غلام قادر گرامی کے نام ۱۲ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے ایک مکتوب میں اس طرح ہے:

"مسلم کو موت نہیں چھو سکتی کہ اس کی قوت حیات و موت کو اپنے اندر جذب کر کے حیات و ممات کا تناقض مٹا چکی ہے۔ شاید نضیر نام ایک شخص تھا جو پہلے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو سخت ایذا دیتا تھا۔ فتح مکہ کے بعد جب حضور شہر میں داخل ہوئے تو ایک مجمع عام میں آپ نے علی مرتضیٰ کو حکم دیا کہ اس کی گردن اڑا دو۔ ذوالفقار حیدری نے ایک آن میں اس کم بخت کا خاتمہ کر دیا۔ اس کی لاش خاک و خون میں تڑپ رہی تھی لیکن وہ ہستی کہ جس کی آنکھوں میں دوشیزہ لڑکیوں سے بھی زیادہ حیا تھی اور جس کا قلب تاثرات لطیفہ کا سرچشمہ تھا اس درد انگیز منظر سے مطلق متاثر نہ ہوئی۔ نضیر کی بیٹی نے باپ کے قتل کی خبر سنی تو وہ نوحہ و فریاد کرتی اور باپ کی جدائی میں درد انگیز اشعار پڑھتی ہوئی دربار نبوی میں حاضر ہوئی۔ اللہ اکبر! اشعار سنے تو حضور اس قدر متاثر ہوئے کہ اس لڑکی کے ساتھ مل کر رونے لگے یہاں تک کہ جوش ہمدردی نے اس سب سے زیادہ ضبط کرنے والے انسان کے سینے سے ایک آہ سرد نکلوا کر چھوڑی۔ پھر نضیر کی تڑپتی ہوئی لاش کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: یہ فعل محمد رسول اللہ کا ہے اور اپنی روتی ہوئی آنکھ پر انگلی رکھ کر کہا: یہ فعل محمد بن عبداللہ کا ہے۔ پھر حکم دیا کہ نضیر کے بعد کوئی شخص مکہ میں قتل نہ کیا جائے۔

غرض کہ اسی طرح مسلم حنیف، جذبات متناقض یعنی قہر و محبت اپنے قلب کی گرمی سے تحلیل کرتا ہے اور اس کا دائرہ اثر اخلاقی تناقضات تک ہی محدود نہیں بلکہ عام طبعی تناقضات پر بھی حاوی ہے۔ پھر مسلم جو حامل ہے محمدیت کا اور وارث ہے موسویت کا اور ابراہیمیت کا، کیونکر کسی شے میں جذب ہو سکتا ہے؟ البتہ اس زمان و مکان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیئے ہیں۔ کاش مولانا نظامی کی دعا اس زمانے میں مقبول ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر تشریف لائیں اور ہندی مسلمانوں پر اپنا دین بے نقاب کریں۔...."

"جس قوم میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اس قوم کا نقطۂ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی و کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع للبقا میں ہو، چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کی ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔

کی تقید دنیا کے مرکز میں ایک ریگستان ہے جو مسلم کو جذب کر سکتا ہے اور اس کی قوتِ جاذبہ ذوقی اور فطری نہیں بلکہ مستعار ہے ایک کفِ پا سے جس نے اس ریگستان کے چمکتے ذروں کو کبھی پامال کیا تھا۔"

اسی انداز سے علامہ اقبال نے ایک جگہ اور بھی فرمایا ہے:۔

"البتہ ایک ہستی ضرور ایسی گزری ہے جس نے خود ہی ایک نظریہ پیش کیا اور خود ہی اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔ جانتے ہو وہ کون تھا؟ — وہ محمد عربیؐ تھا، یا پھر موسیٰؑ۔"[1]

یہ بات بھی محض حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی عقیدت کی وجہ سے تھی کہ وہ مولانا سلیمان ندوی کے نام ۱۸ دسمبر ۱۹۱۷ء کو لکھتے ہیں:۔

"آپ امتِ محمدیہ کے خاص افراد میں سے ہیں اور اس سے مامور من اللہ قوم کے خاص افراد ہی کو امرِ الٰہی ودیعت کیا گیا ہے۔ فرقۂ یاسیہ کو چھوڑ کر فرقۂ رجائیہ میں آ جائیے۔ جس حقیقت کو آپ زیرِ پردہ دیکھ چکے ہیں اس کی بے نقابی کا زمانہ قریب ہے۔ انشاء اللہ۔"

اسی رجائیت کا ذکر علامہ اقبال نے اپنی نظم طلوعِ اسلام کے آخر میں کیا تھا:۔

کنار از زاہداں برگیر و بیباکانہ ساغر کش — پس از مدت ازیں شاخِ کہن بانگِ ہزار آمد
بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدر و حنین آور — تصرف ہائے پنہانش بچشمم آشکار آمد
دگر شاخِ خلیلؑ از خونِ ما نمناک می گردد — ببازارِ محبت نقدِ ما کامل عیار آمد

پھر اپریل ۱۹۲۳ء تک پیام مشرق چھپ گئی ہوگی اور اس پر غالباً ماہ جون کے رسالہ معارف (اعظم گڑھ) میں مولانا سلیمان ندوی کا تبصرہ شائع ہوا تھا۔ علامہ اقبال نے اس کا شکریہ ادا کیا ہے۔[2]

پیام مشرق میں علامہ نے اپنی کشمیری نسبت کے ساتھ ساتھ حجازی دل کا ذکر بھی کیا ہے:۔

تنم گلے ز خیابانِ جنتِ کشمیر
دل از حریمِ حجاز و نوا ز شیراز است

اس کتاب میں بھی انہوں نے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس طرح عرض کیا ہے:۔

با خدا در پردہ گویم، با تو گویم آشکار — یا رسول اللہ، او پنہان و تو پیدائے من

اور "خطاب بہ مصطفیٰ کمال پاشا" والی نظم میں کہا ہے:۔

اُمتے بود کہ ما از اثرِ حکمتِ او — واقف از سرِّ نہاں خانۂ تقدیر شدیم
اصلِ ما یک شررِ باختہ رنگے بود است — نظرے کرد کہ خورشیدِ جہانگیر شدیم

---

[1] دیکھیں مکاتیبِ اقبال، حصہ اول، نمبر ۱۲۳

[2] ایضاً — نمبر ۵۰ — لیکن حصہ دوم کے مکتوب ۶۹ میں جو ۱۹ مارچ ۱۹۲۳ء کو لکھا گیا، پیام مشرق کے جلد شائع ہونے کی اطلاع ہے کہ ابھی طباعت پذیر ہے۔

اور شروع میں امیر امان اللہ خان کے لئے جو اشعار ہیں ان میں یہ شعر کس قدر رفعت اور معرفت کا پیام ہے:-

ہر کہ عشق مصطفیٰ سامان اوست — بحر و بر در گوشۂ دامان اوست

ہم اوپر نظم طلوعِ اسلام کا ذکر کر چکے ہیں[1] وہ ۱۹۲۲ء میں لکھی گئی جبکہ مصطفیٰ کمال نے ترکوں کو آزاد کرایا تھا — وہ نظم بانگِ درا میں شامل ہے جو ستمبر ۱۹۲۴ء میں شائع ۔ اس کتاب میں بھی جا بجا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے عقیدت کا اظہار ہے۔ غزلوں میں سے چند اشعار یہ ہیں:-

کرم اے شہِ عرب و عجم کہ کھڑے ہیں منتظرِ کرم — وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنہیں دماغِ سکندری

اے بادِ صبا کملی والے سے جا کہیو پیغام مرا — قبضے سے امت بیچاری کے دیں بھی گیا دنیا بھی گئی

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدۂ زخمہ ہائے عجم رہا — وہ شہیدِ ذوقِ وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی

بانگِ درا کی اکثر نظموں میں بھی یہی عقیدت نظر آتی ہے۔ "بلادِ اسلامیہ"، "ترانۂ ملی"، "وطنیت"، "ایک حاجی مدینے کے راستے میں"، "خطاب بہ جوانانِ اسلام"، وغیرہ دیکھیے، پھر "حضورِ رسالت مآب میں" عرض کرتے ہیں:-

حضورؐ! دہر میں آسودگی نہیں ملتی — تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی
ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاضِ ہستی میں — وفا کی جس میں ہو بو، وہ کلی نہیں ملتی
مگر میں نذر کو اک آبگینہ لایا ہوں — جو چیز اس میں ہے، جنت میں بھی نہیں ملتی
جھلکتی ہے تری امت کی آبرو اس میں
طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

پھر زبورِ عجم ۱۹۲۶ء میں مکمل ہوئی اور دوسرے سال شائع ہوئی۔ اس میں بھی حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کی حیاتِ طیبہ سے جو کشش عمل حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ لکھتے ہیں:-

---

[1] جوابِ شکوہ میں بھی ہے:-

کی محمدؐ سے وفا تو نے تو ہم تیرے ہیں — یہ جہاں چیز ہے کیا، لوح و قلم تیرے ہیں

[2] یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو علامہ اقبال کو "سر" کا خطاب ملا تو ۱۳ جنوری کے ایک مکتوب میں (اس خیال سے کہ اب کوئی انہیں حکومت کا بندہ نہ سمجھے) لکھتے ہیں:-

"قسم ہے خدائے ذوالجلال کی جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے اور قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی جس کی وجہ سے مجھے خدا پر ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں، دنیا کی کوئی طاقت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی انشاء اللہ۔ اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں لیکن اس کا دل مومن ہے۔"

پھر ۱۰ جنوری ۱۹۳۰ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: "میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی اسی طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہ ہوا کرتے تھے۔"

ریگِ عراق منتظر، کشتِ حجاز تشنہ کام　　　خونِ حسینؓ باز دہ کوفہ و شام خویش را[1]

ایک جگہ یوں بھی عرض کرتے ہیں:-

حکمت و فلسفہ کرد است گراں خیز مرا　　　خضرِ من! از سرِ من ایں بارِ گراں پاک انداز

حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت بڑی مصلحت رکھتی ہے:-

مصطفےٰ از کعبہ ہجرت کردہ با امّ الکتاب

پھر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سیرتِ مبارکہ ہے جس سے "بے ہمہ" اور "با ہمہ" کا درس ملتا ہے:-

زندگی انجمن آرا و نگہدارِ خود است　　　اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ رو

اس کے بعد علامہ اقبالؒ "الٰہیاتِ اسلامیہ" والے انگریزی خطبات کی تیاری میں مصروف رہے۔ گو کہ زبورِ عجم کی ترتیب کے وقت وہ کونسل کے ممبر بھی منتخب ہو چکے تھے اور سیاسی خدمات میں بھی پیش پیش تھے[2]۔

انگریزی خطبات گو کہ علامہ اقبال نے ۱۹۲۸ء سے لکھنے شروع کئے لیکن بہت پہلے سے یہ کام اُن کے ذہن میں تھا۔ مولانا سلیمان ندویؒ کے نام جو مکاتیب ہیں اُن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۱۹۲۲ء سے ان کی تیاری میں لگے ہوئے تھے۔ یہ مکاتیب ۶۰ تا ۶۶ — ۶۸ ۔ ۷۴ ۔ ۷۸ تا ۸۰ ۔ ۸۴ ۔ ۸۹ ۔ ۹۱ ہیں جن میں ان مسائل سے متعلق استفسارات ہیں جن کا ذکر ان خطبات میں آیا ہے۔ ان مکاتیب کی مدتِ تحریر ۱۹۲۲ء سے ۱۹۲۳ء تک ہے اور وہ شروع کے چھے خطبات ۱۹۳۰ء تک تیار کر چکے تھے۔ مکتوب نمبر ۱۰۶ (حصہ اوّل) میں ۵ دسمبر ۱۹۲۸ء کو لکھتے ہیں:-

"تین لیکچر امسال لکھے گئے ہیں۔ تین آئندہ سال لکھوں گا اور مدراس ہی میں دسمبر ۱۹۲۹ء یا جنوری ۱۹۳۰ء میں دوں گا۔ حیدرآباد دکن بھی ٹھہروں گا۔ کیونکہ عثمانیہ یونیورسٹی کا تار آیا ہے کہ کچھ وہاں بھی دیئے جائیں۔"[3]

علامہ اقبال نے یہ لیکچر مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے۔ لیکن ان سے متعلق ان کا مطالعہ جاری رہا۔ چنانچہ ساتواں لیکچر (کیا مذہب کا امکان ہے؟) IS RELIGION POSSIBLE انہوں نے لندن کی ARISTOTLIAN SOCIETY کے لئے تیار کیا تھا جس کی تکمیل کا ذکر ۲۹ مئی ۱۹۳۲ء کے مکتوب (نمبر ۱۲۳۔ حصہ دوم) میں ہے۔ ممکن ہے کہ اس کے بعد بھی اس میں ترمیم اور اضافہ کیا گیا ہو۔ لیکچروں (خطبات) کے مضامین کی نوعیت کے اعتبار سے مکتوب نمبر ۱۹ (حصہ اوّل) بھی بڑی مناسبت رکھتا ہے جو ۱۱ ستمبر ۱۹۲۲ء کو لکھا گیا تھا:-

---

[1] بالِ جبریل میں یوں بھی ہے:-

قافلۂ حجاز میں ایک حسینؓ بھی نہیں　　　گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

[2] غالباً اسی زمانے میں علامہ اقبال نے ڈاکٹر نکلسن کو وہ طویل مکتوب لکھا ہے جو مکاتیب حصہ اوّل کے آخر میں ہے۔

[3] مکتوب نمبر ۱۴۲ (حصہ اوّل) سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ انگریزی خطبات ۔مئی ۱۹۳۰ء سے پہلے شائع ہو چکے تھے۔

"…… کیا اچھا ہو کہ وہ (مولوی صاحب) شریعتِ محمدیہ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو۔ معاملات کے متعلق خاص طور پر۔ …… ایک مدت سے ہم یہ سُن رہے ہیں کہ قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مُدعی ہے۔ رسالہ بلاغ امرتسر کے ہر نمبر میں اور مولوی حشمت علی صاحب کے رسالہ اشاعۃ القرآن کے ہر نمبر میں اسی پر بحث ہوتی ہے لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے کمال کو عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سیادتِ انسانی کے لئے تمام ضروری قواعد اس میں موجود ہیں اور اس میں فلاں فلاں آیات سے فلاں فلاں قواعد کا استخراج ہوتا ہے۔ نیز جو جو قواعد عبادات یا معاملات کے متعلق (بالخصوص موخرالذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروج ہیں اُن پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانۂ حال کے[1] JURISPRUDENCE (اصولِ فقہ) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا۔"

پھر شرعی تقاضوں اور حالاتِ حاضرہ سے متعلق علامہ اقبال نے اس طرح اظہارِ خیال کیا۔

"شارعِ اُمّی (صلی اللہ علیہ وسلم) نے وہ اصول بتائے ہیں کہ اُن کی ہمہ گیری کے سامنے حال کے مغربی فقہا کا تفقہ جس پر ہمارے وکیلوں اور بیرسٹروں کو ناز ہے، ایک طفلِ مکتب کی ابجد خوانی معلوم ہوتی ہے۔

رسالتِ محمدیہ کا مقصد صرف یہی نہیں کہ بندوں کو اپنے رب سے ملائے بلکہ اس کا مقصد یہ بھی ہے کہ بندوں کو چار عناصر کی دنیا میں رہنے اور انفرادی اور ملّی زندگی بسر کرنے کے لئے ایک مکمل آئین بھی تیار فرمائے اور یہ آئین، خدائے تعالیٰ کے فضل و کرم سے اس وقت تک مسلمانوں کے پاس ہے۔ اس سے مستفید ہونے کے لئے قوتِ استدلال اور پاکیزگیِ عمل کی ضرورت ہے اور ان اوصاف کی متاعِ گراں بہا ابھی تک بالکل مفقود نہیں ہوئی۔

…… ان (مسلمانوں) کو اپنے ہر فعل کے لئے (خواہ انفرادی ہو خواہ اجتماعی) کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عمل میں نظامِ کار تلاش کرنا چاہیے اور جو نظامِ کار ان دو ماخذوں سے ملے اسی پر عمل پیرا ہو جانا چاہئے۔"[2]

یہی وہ زمانہ تھا جب کہ علامہ اقبال سیاست کے میدان میں داخل ہوئے تھے۔ وہ ۱۹۲۶ء میں کونسل کے ممبر ہوئے اور ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الہ آباد میں صدر کی حیثیت سے اپنے خطبے میں مسلمانوں کے لئے ایک علیحدہ وطن (پاکستان) کا مطالبہ کیا۔

پھر آپ دوسری گول میز کانفرنس (لندن) کے ممبر منتخب ہوئے۔ یہ کانفرنس ۷ ستمبر ۱۹۳۱ء سے شروع ہو کر یکم دسمبر ۱۹۳۱ء کو ختم ہوئی۔ واپسی میں اٹلی اور اسپین وغیرہ کی بھی سیر کی۔ غالباً الہ آباد کے اجلاس (۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء) کے زمانے میں یا اس سے پہلے علامہ اقبال نے

---

[1] یہی بات مولانا سلیمان ندوی کے نام ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء اور ۱۲ اپریل ۱۹۲۶ء کے مکاتیب میں بھی ہے۔

[2] رسالہ الصحیفہ۔ لاہور۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء۔ صفحہ ۱۳۸۔

ایک خواب دیکھا تھا۔ راغب احسن صاحب کے نام ایک مکتوب مورخہ ۲۰ مئی ۱۹۳۷ء میں لکھتے ہیں:۔

"مدت ہوئی میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ ایک سیاہ پوش فوج، عربی گھوڑوں پر سوار ہے — مجھے تفہیم ہوئی کہ یہ ملائکہ ہیں — میرے نزدیک اس کی تعبیر یہ ہے کہ ممالک اسلامیہ میں کوئی جدید تحریک پیدا ہونے والی ہے۔ عربی گھوڑوں سے مراد روحِ اسلامیت ہے۔"[3]

۱۹۳۰ء ہی میں علامہ اقبال جاوید نامہ شروع کر چکے ہوں گے۔ ۱۰ر جنوری ۱۹۳۱ء کے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:۔

"آخری نظم جاوید نامہ جس کے دو ہزار اشعار ہوں گے ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہو جائے۔ یہ ایک قسم کی ڈیوائن کامیڈی ہے اور مثنوی مولانا رومؒ کی طرز پر لکھی گئی ہے۔"[4]

یہ کتاب ۲۲ر اپریل تک مکمل ہو چکی تھی، گو کہ فروری ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں وہ رومیؒ کی زبانی اسرارِ معراج بیان کرتے ہیں:۔

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیشِ ایں نور ار بمانی استوار حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار
مردِ مومن در نسازد با صفات مصطفیٰؐ راضی نشد الّا بذات[5]
چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے امتحانے روبروئے شاہدے
شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار ور بماند ہست او کامل عیار
ذرّہ ای از کف مدہ تابے کہ ہست پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تابِ خود را بر فزودن خوشتر است پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش امتحانِ خویش کن موجود باش
ایں چنیں موجود محمود است و بس ورنہ نارِ زندگی دود است و بس

---

[1] مکاتیب۔ حصہ دوم۔ مکتوب ۹۹۔

[2] مکاتیب۔ حصہ اول نمبر ۱۰۸۔

[3] مکاتیب۔ حصہ دوم۔ نمبر ۱۸۰۔

[4] مکاتیب۔ حصہ دوم۔ نمبر ۱۸۶۔

[5] جلال الدین دوانی کا شعر ہے ؎

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات تو عینِ ذات می نگری در تبسمی

"بالِ جبریل" کا پہلا شعر بھی اسی انداز کا ہے:۔

میری نوا ئے شوق سے شور حریمِ ذات میں غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

مردِ مومن کے لیے ان اشعار میں بھی پیغام ہے اور اس جوش اور گرمی (تاب) کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے جس سے زندگی محمود بن سکتی ہے۔

معراج مبارک، انسانی صلاحیتوں کا منتہیٰ ہے جس کے متعلق علامہ اقبال نے کئی مقامات پر عجیب عجیب نکات بتائے ہیں اور قوم کو بیدار کرنے کے لئے اس سے بہت مفید نتائج اخذ کئے ہیں:-

مثلاً بانگِ درا میں فرماتے ہیں:-

رہِ یک گام ہے ہمت کے لیے عرشِ بریں　　کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

بالِ جبریل میں ہے:-

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰؐ سے مجھے　　کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

اور ضربِ کلیم میں ارشاد ہے:-

ناوک ہے مسلماں، ہدف اس کا ہے ثریا　　ہے سرِ سراپردۂ جاں نکتۂ معراج

جاوید نامہ میں بار بار حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے احسانات کا ذکر ہے۔ ایک مرتبہ 'خلافتِ آدم' کے ذیل میں کس قدر خلوص سے کہا ہے:-

مصطفیٰؐ اندر حرا خلوت گزید　　مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقشِ ما را در دلِ او ریختند　　ملتے از خلوتش انگیختند
می توانی منکرِ یزداں شدن　　منکر از شانِ نبیؐ نتواں شدن[1]

یہ آخری شعر ہزاروں نسخوں پر بھاری ہے اور سراپا حقیقت ہے۔ کتاب کے آخر میں "خطاب بہ جاوید" (نژادِ نو) ہے اس میں 'ادب اور عشق' کا خاص پیغام ہے لکھتے ہیں:

دل سراپا سوختن اندر طلب　　انتہایش عشق و آغازش ادب
آبروئے گل ز رنگ و بوئے اوست　　بے ادب بے رنگ و بو بے آبروست
نوجوانے را چو بینم بے ادب[2]　　روزِ من تاریک می گردد چو شب
تاب و تب در سینہ افزاید مرا　　یادِ عہدِ مصطفیٰؐ آید مرا

اسی لئے "الطریق کلہ ادب" بھی کہا گیا ہے۔ اور سورۃ الحجرات (۳) میں فرمان ہے:-

---

[1] ایک جگہ یہ شعر بھی ہے:-

قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ　　از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

[2] یہ واقعہ آتا ہے کہ ایک مرتبہ کچھ لوگوں نے دیکھا کہ علامہ اقبال سخت بے چین ہیں۔ پوچھنے پر بتایا کہ "آج ایک نوجوان مسلمان مجھ سے ملنے آیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بار بار محمد صاحب کہتا تھا۔ مجھے سخت افسوس ہوا۔" (حیاتِ اقبال ص۱۱)

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْۤا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِیِّ ۝

ترجمہ: اے ایمان والو، اپنی آوازوں کو نبی کی آواز سے اونچا مت کرو[۱]

جاوید نامہ میں منصور حلاج کی زبانی حقیقتِ محمدیؐ کا راز بتایا ہے کہ نورِ محمدیؐ ہی سے کائنات میں بہار ہے۔ وہ جوہرِ دہر ہے اور دہر اسی سے پیدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے تقدیر کی تشکیل ہوتی ہے:

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است / خویش را خود عبدہٗ فرمودہ است
عبدہٗ از فہم تو بالاتر است / زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است
جوہر او نے عرب نے اعجم است / آدم است و ہم ز آدم اقدم است
عبدہٗ صورت گر تقدیرہا / اندرو ویرانہ ہا تعمیرہا
عبدہٗ ہم جانفزا ہم جاں ستاں / عبدہٗ ہم شیشہ ہم سنگِ گراں
عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر / ما سراپا انتظار او منتظر
عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ / ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و بو
عبدہٗ با ابتدا بے انتہاست / عبدہٗ را صبح و شام ما کجاست
کس ز سرِ عبدہٗ آگاہ نیست / عبدہٗ جز سرِ الا اللہ نیست

دراصل عبدیت ہی مقامِ اقربیت ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے:

۱۔ سبحٰن الذی اسرٰی بعبدہٖ (بنی اسرائیل-۱) اور مقامِ محمود بھی اسی لیے ہے۔

۲۔ فاوحٰی الی عبدہٖ ما اوحٰی (النجم-۱۰)

۳۔ تبٰرک الذی نزل الفرقان علی عبدہٖ لیکون للعٰلمین نذیرا (الفرقان-۱)

جاوید نامہ کے بعد علامہ اقبال نے اپنی مثنوی مسافر ۱۹۳۳ء میں لکھی۔ ہز [illegible] نادر شاہ (والیِ افغانستان) نے مولانا سلیمان ندوی، سر راس مسعود اور علامہ اقبال کو دینی اور تعلیمی امور میں مشورے کے لئے کابل دعوت دی۔ یہ تینوں حضرات اکتوبر ۱۹۳۳ء کے آخر میں وہاں گئے اور قندھار کے راستے سے ۲؍ نومبر کو واپس ہوئے۔ افسوس کہ واپسی کے چند روز بعد ہی نادر شاہ قتل کر دیئے گئے[۲]۔ مثنوی مسافر میں کہتے ہیں:

فقر و شاہی واردات مصطفیٰؐ است / ایں تجلیات ذات مصطفیٰؐ است
ایں دو قوت از وجود مومن است / ایں قیام و آں سجود مومن است
فقر سوز و درد و داغ و آرزوست / فقر را در خوں تپیدن آبروست

---

[۱] حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اور امہات المومنینؓ کے احترام کے لئے سورۃ الاحزاب کی آیت (۶) بھی دیکھیں۔

[۲] بالِ جبریل میں بھی نادر شاہ پر چند اشعار ہیں۔ ع سرشکِ دیدۂ نادر بہ داغِ لالہ فشاں

مثنوی کے آخر میں ظاہر شاہ (ابن نادر شاہ) سے خطاب ہے۔ چند اشعار یہ ہیں:۔

بر خور از قرآں اگر خواہی ثبات   در ضمیرش دیدہ ام آبِ حیات
می دہد ما را پیامِ لاتخف   می رساند بر مقامِ لاتخف
قوتِ سلطان و میر از لا الٰہ   ہیبتِ مردِ فقیر از لا الٰہ
تا دو تیغِ لا و الّا داشتیم   ما سوا اللہ را نشاں نگذاشتیم

لا اور الّا کا سبق بھی حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا عطیہ ہے جس کا ذکر اسی مثنوی میں اقوام سرحد سے خطاب کرتے ہوئے بھی کر گئے ہیں:۔

اے ز خود پوشیدہ، خود را باز یاب   در مسلمانی حرام است ایں حجاب
رمزِ دینِ مصطفیٰؐ دانی کہ چیست   فاش دیدن خویش را شاہنشہی ست
چیست دیں؟ دریافتن اسرارِ خویش   زندگی مرگ است بے دیدارِ خویش
آں مسلمانے کہ بیند خویش را   از جہانے برگزیند خویش را
از ضمیرِ کائنات آگاہ اوست   تیغِ لا موجود الا اللہ اوست

اسی مثنوی میں روحِ سنائی (المتوفی ۵۳۵ھ) بھی حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے رجوع کرنے کا پیام دیتی ہے:۔

مصطفیٰؐ بحر است و موجِ او بلند   خیز و ایں دریا بجوئے خویش بند

پھر جنوری ۱۹۳۵ء میں بالِ جبریل شائع ہوئی — اس میں بھی متعدد مقامات پر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:۔

محمدؐ بھی ترا، جبریلؑ بھی، قرآن بھی تیرا   مگر یہ حرفِ شیریں ترجماں تیرا ہے یا میرا؟
وہ دانائے سبل، ختم الرسل، مولائے کل جس نے   غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیِ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل وہی آخر   وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ
سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰؐ سے مجھے   کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰؐ   عشق خدا کا رسولؐ، عشق خدا کا پیام

نظم ذوق و شوق میں مدینہ منورہ کی راہ کوہِ اضم اور وادیِ کاظمہ کا ذکر اس طرح کیا ہے:

سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب   کوہِ اضم[1] کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا، برگِ نخیل دھل گئے   ریگِ نواحِ کاظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں

---

[1] کوہِ اضم اور کاظمہ کی تلمیح قصیدۂ بردہ کے اس شعر سے ہے:۔

أَمْ هَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تِلْقَاءِ كَاظِمَةٍ   وَأَوْمَضَ الْبَرْقُ فِي الظَّلْمَاءِ مِنْ إِضَمِ

اسی نظم میں یہ شعر بھی ہے:۔

تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰؐ عقل تمام بولہب

علامہ اقبال کو غالباً اواخر جنوری ۱۹۳۴ء سے گلے کی تکلیف شروع ہوئی تھی۔ مکتوب نمبر ۱۵۶ (حصہ اول) میں لکھتے ہیں کہ مجھے قریباً دو ڈھائی ماہ سے ACUTE LARYNGITIS کی شکایت ہے جس کی وجہ سے بولنے یا عام طور پر کلام کرنے میں تکلیف ہوتی ہے۔ بہت علاج کیا مگر کچھ فائدہ نہیں ہوا۔ لندن انشاء اللہ اگلے سال جاؤں گا۔" یہ مکتوب ۶ اپریل ۱۹۳۴ء کا ہے۔ پھر کئی دوسرے مکاتیب (مثلاً ۱۱۹ - ۱۲۵ - حصہ دوم) میں بھی اس کا ذکر ہے۔ ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء کو علامہ کی اہلیہ کا انتقال ہو گیا (مکتوب ۲۱۲ حصہ اول) لیکن پھر بھی ۳۰ مئی ۱۹۳۵ء (مکتوب ۲۱۳ حصہ اول) کو قرآن سے متعلق ایک کتاب لکھنے کا عزم ظاہر کرتے ہیں۔ پھر ۳ اپریل ۱۹۳۶ء کے خواب کا ایک مکتوب (نمبر ۲۲۵ - حصہ اول) میں ذکر کرتے ہیں کہ:۔

> "۳ اپریل (۱۹۳۶ء) کی رات ۳ بجے کے قریب (میں اُس شب بھوپال میں تھا) میں نے سر سید علیہ الرحمۃ کو خواب میں دیکھا۔ پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو۔ میں نے عرض کیا، دو سال سے اوپر مدت گزر گئی۔ فرمایا، حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کرو۔ میری آنکھ اُسی وقت کھل گئی اور اس عرضداشت کے چند شعر جو اب طویل ہو گئی ہے۔ میری زبان پر جاری ہو گئے ـــ انشاء اللہ ایک مثنوی فارسی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" نام کے ساتھ یہ عرضداشت شائع ہو گی۔ ۴ اپریل کی صبح سے میری آواز میں کچھ تبدیلی شروع ہوئی۔ اب پہلے کی نسبت آواز صاف تر ہے اور اس میں رنگ (RING) عود کر رہا ہے جو انسانی آواز کا خاصہ ہے مگر اس ترقی کی رفتار بہت سست ہے۔۔۔۔"

چنانچہ یہ فارسی مثنوی ۱۷ کو ستمبر ۱۹۳۶ء میں شائع ہوئی، اس کی ترتیب اس خواب کے بعد ہی شروع ہو گئی ہوگی۔
یہ خواب اس مثنوی میں اس طرح درج ہے:۔

در حضورِ رسالت مآبؐ

اے تو ما بیچارگاں را ساز و برگ — وا رہاں ایں قوم را از ترسِ مرگ
سوختی لات و مناتِ کہنہ را — تازہ کردی کائناتِ کہنہ را
در جہانِ ذکر و فکرِ انس و جاں — تو صلوٰتِ صبح، تو بانگِ اذاں
لذتِ سوز و سرور از لا الٰہ — در شبِ اندیشہ نور از لا الٰہ
ذکرِ تو سرمایۂ ذوق و سرور — قوم را دارد بہ فقر اندر غیور
اے مقام و منزلِ ہر راہرو — جذبِ تو اندر دلِ ہر راہرو
سازِ ما بے صوت گردید آں چناں — زخمہ بر رگہائے او آید گراں

در عجم گردیدم و ہم در عرب — مصطفیٰ نایاب و ارزاں بولہب
ایں مسلماں زادۂ روشن دماغ — ظلمت آبادِ ضمیرش بے چراغ ......
ایں ز خود بیگانہ ، ایں مستِ فرنگ — نانِ جو می خواہد از دستِ فرنگ
نان خرید ایں فاقہ کش با جانِ پاک — داد ما را نالہ ہائے سوزناک ......
مومن و از رمزِ مرگ آگاہ نیست — در دلش لا غالب الا اللہ نیست
تا دلِ او در میانِ سینہ مُرد — می نیندیشد مگر از خواب و خورد ......
قُم باذنی گوے و او را زندہ کن — در دلش اللہ ہُو را زندہ کن

پھر چند اشعار کے بعد علامہ اقبال اپنی بیماری کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا علاج چاہتے ہیں:-

آہ زاں دردے کہ در جان و تن است — گوشۂ چشمِ تو داروے من است
در نسازد با دوا جانِ زار — تلخ و بویش بر مشامم ناگوار
کارِ ایں بیمار نتواں برد پیش — من چو طفلاں نالم از داروے خویش
تلخی او را فریبم از شکر — خندہ ہا در لب بدوزد چارہ گر
چوں بصیری از تو می خواہم کشود — تا بمن باز آید آں روزے کہ بود
مہرِ تو بر عاصیاں افزوں تر است — در خطا بخشی چو مہرِ مادر است

اس مثنوی میں بھی جگہ جگہ حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں قوم کو رجوع ہونے کا مشورہ دیا ہے:-

مردِ حق باز آفریند خویش را — جز بہ نورِ حق نبیند خویش را
بر عیارِ مصطفیٰؐ خود را زند — تا جہانے دیگرے پیدا کند

عصرِ ما، ما را زما بیگانہ کرد — از جمالِ مصطفیٰؐ بیگانہ کرد

شرع برخیزد ز اعماقِ حیات — روشن از نورش ظلامِ کائنات
گر جہاں داند حرامش را حرام — تا قیامت پختہ ماند ایں نظام
نیست ایں کارِ فقیہاں اے پسر — با نگاہے دیگرے او را نگر
حکمش از عدل است و تسلیم و رضاست — بیخ او اندر ضمیرِ مصطفیٰؐ ست

چوں بنامِ مصطفیٰؐ خوانم درود — از خجالت آب می گردد وجود
عشق می گوید کہ اے محکومِ غیر — سینۂ تو از بتاں مانندِ دیر
تا نداری از محمدؐ رنگ و بو — از درودِ خود میالا نامِ او

۱۴ جون ۱۹۳۶ء کے مکتوب نمبر ۱۲۱ (حصہ اول) میں علامہ لکھتے ہیں:۔ ضرب کلیم امید کہ اس ماہ کے آخر تک چھپ جائے گی۔ فارسی مثنوی "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق"[1] اس کے بعد شائع ہوگی۔ خیال ہے کہ اسی سال جولائی میں ضرب کلیم اور یہ فارسی مثنوی ستمبر میں شائع ہوئی[2]

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ضرب کلیم میں سے بھی چند اشعار جو نظم "اے روح محمدؐ" میں ہیں پیش کیے جائیں:۔

شیرازہ ہوا ملتِ مرحوم کا ابتر
اب تو ہی بتا تیرا مسلمان کدھر جائے
وہ لذتِ آشوب نہیں بحرِ عرب میں
پوشیدہ جو ہے مجھ میں وہ طوفان کدھر جائے
ہر چند ہے بے قافلہ و راحلہ و زاد
اس کوہ و بیاباں سے حُدی خوان کدھر جائے
اس راز کو اب فاش کر اے روحِ محمدؐ
آیاتِ الٰہی کا نگہبان کدھر جائے

اس کتاب[3] میں بھی حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے قوی رشتہ رکھنے کے لیے تاکید ہے:۔

دیں مسلکِ زندگی کی تقویم
دیں سرِّ محمدؐ و براہیم
دل در سخنِ محمدیؐ بند
اے پورِ علیؓ ز بوعلی چند
چوں دیدۂ راہ بیں نداری
قاید قرشی[4] بہ از بخاری

اب ہم علامہ اقبال کی زندگی کے بالکل آخری دور سے متعلق عرض کرنا چاہتے ہیں۔ اس دور میں انھیں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں ہم بے تاب و بے قرار دیکھتے ہیں۔ ۱۹ فروری ۱۹۳۶ء کے مکتوب نمبر ۲۰۲ (حصہ اول) سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاحب نے اُن سے ایک رباعی (قطعہ) مانگ لی تھی جس کا ایک مصرع یہ ہے: ع

از نگاہِ مصطفیٰؐ پنہاں بگیر

علامہ نے اپنی تڑپ اور بے تابی، نیز انتہائی عقیدت کا اظہار جو اُس رباعی میں موجود ہے۔ اس طرح کر دیا:۔

بپایاں چوں رسد ایں عالمِ پیر
شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
مکن رسوا حضورِ خواجہؐ ما را
حسابِ من ز چشمِ او نہاں گیر[5]

---

[1] اس مثنوی کے متعلق خود علامہ کی رائے مکتوب نمبر ۲۰۹ (حصہ اول) میں دیکھیں۔

[2] "اشاریہ ہائے منظوم اقبال" (پنجابی ادبی اکیڈمی۔ لاہور ۱۹۶۵ء) صفحہ ۹۔

[3] مکتوب ۲۲۹ (حصہ اول) میں علامہ لکھتے ہیں: "اس کتاب کا REALISTIC پہلو زیادہ ہے اور فلسفۂ جنگ کی کاوش EPIGRAMMATIC STYLE سے کی گئی ہے"۔

[4] مکتوب نمبر ۱۰ (حصہ اول) میں علامہ اس شعر کے متعلق لکھتے ہیں: "قرشی سے مراد حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بخاری سے مراد بو علی سینا۔"

[5] اسی خیالات کا اظہار اسرار خودی میں بھی کیا تھا:۔

رزق خویش از نعمتِ دیگر مجو
موجِ آب از چشمۂ خاور مجو
تا نباشی پیشِ پیغمبرؐ خجل
روزِ فردائے کہ باشد جاں گسل

مثنوی "پس چہ باید کرد" میں بھی ابھی ہم یہ شعر پڑھ چکے ہیں:۔ چوں بنامِ مصطفیٰؐ خوانم درود ۞ از خجالت آب می گردد وجود

غلام بھیک نیرنگ لکھتے ہیں :-

> "سنہ ۱۹۳۷ء کے موسم سرما میں ایک روز جاوید منزل میں اُن سے ملاقات ہوئی۔ دیر تک صحبت رہی۔ وہ اس وقت بہت کمزور تھے۔ سفرِ مدینہ کا ذکر بھی رہا۔ کہنے لگے کہ جس قدر تھوڑی سی طاقت مجھ میں باقی رہ گئی ہے۔ میں اس کو مدینہ کے سفر کے لئے بچا بچا کر رکھ رہا ہوں۔ افسوس کہ اُن کی یہ تمنا پوری نہ ہوئی اور وہ دنیا سے رخصت ہو گئے۔
>
> اقبال کا قلبی تعلق حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ قدسی صفات سے اس قدر نازک تھا کہ حضورؐ کا ذکر آتے ہی اُن کی حالت دگرگوں ہو جاتی تھی۔ اگرچہ وہ فوراً ضبط کر لیتے تھے۔ چونکہ میں بارہا اُن کی یہ کیفیت دیکھ چکا تھا، اس لئے میں نے اُن کے سامنے تو نہیں کہا۔ مگر خاص لوگوں سے بطور راز ضرور کہا کہ اگر یہ حضورؐ کے مرقدِ پاک پر حاضر ہوں گے تو زندہ واپس نہیں آئیں گے۔ وہیں جاں بحق ہو جائیں گے......"

اسی زمانے میں مکتوب نمبر ۱۱۹ (حصہ اول) ۲ دسمبر سنہ ۱۹۳۶ء کو پیر غلام میراں شاہ کے نام لکھا تھا۔

> "کاش میں بھی آپ کے ساتھ حج کے لیے جا سکتا اور آپ کی صحبت کی برکت سے مستفیض ہوتا۔ لیکن افسوس ہے کہ جدائی کے ایام ابھی کچھ باقی معلوم ہوتے ہیں۔ میں تو اس قابل نہیں ہوں کہ حضورؐ کے روضۂ مبارک پر یاد بھی کیا جا سکوں۔ تاہم حضورؐ کے اس ارشاد سے جرأت ہوتی ہے، الطالح لی یعنی گنہگار میرے لیے ہے — امید ہے کہ آپ اس دربار میں پہنچ کر مجھے فراموش نہ فرمائیں گے۔"

حج اور زیارتِ مدینہ منورہ کی ایسی تڑپ کا اظہار کئی مکاتیب میں ہے۔

پیر صاحب موصوف جب حج سے واپس آئے تو اُس وقت بھی علامہ اقبال نے اُن کو خط لکھا۔ مکتوب نمبر ۱۲۱ (حصہ اول) مورخہ ۲۹ مارچ سنہ ۱۹۳۸ء میں (یعنی انتقال سے قریب تین ہفتے پہلے) لکھتے ہیں :-

> "...... دعا کرتا ہوں کہ خدا تعالیٰ آپ کو اس امر کی توفیق دے کہ آپ اپنی قوت، ہمت، اثر، رسوخ اور دولت و عظمت کو حقائقِ اسلام کی نشر و اشاعت میں صرف کریں۔ اس تاریک زمانے میں حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی خدمت یہی ہے۔ کچھ عجب نہیں کہ بعد آپ کی جمعیت میں ایک بہت بڑا انقلاب پیدا ہو جس کی ابھی تک آپ کو توقع نہیں۔ افسوس ہے کہ شمال مغربی ہندوستان میں جن بزرگوں نے علمِ اسلام بلند کیا اُن کی اولادیں دنیوی جاہ و منصب کے پیچھے پڑ کر تباہ ہو گئیں اور آج اُن سے زیادہ جاہل کوئی مسلمان مشکل سے ملے گا۔ الا ماشاء اللہ۔ وقت تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ انہی بزرگوں کی اولاد سے کسی کی روحانیت کو بیدار کر دے اور کلمۂ اسلام کے اعلاء پر مامور کرے......"

علامہ اقبال کی زندگی کے آخری ایام کا ذکر ہے کہ مولانا اسلم جیراجپوری "یوم اقبال" کے موقع پر اُن سے نیاز حاصل کرنے

---

[۱] رسالہ اقبال (لاہور۔ اکتوبر ۱۹۵۸ء۔ صفحہ ۳۰)۔

کے لئے تشریف لے گئے اس سال آپ کا ارادہ حج کرنے کا تھا لیکن بیماری اور کمزوری کی حالت یہ تھی کہ کوٹھی سے باہر نکلنا بھی مشکل تھا۔ کہتے تھے کہ میں دو سال سے ارادۂ سفرِ حج میں ہوں۔ عملاً جب مرضیٔ اللہ دے۔ بلکہ وہ اشعار بھی لکھ لئے ہیں جو اس سفر سے متعلق ہیں۔ اُن میں سے کہیں کہیں سے کچھ سنایا بھی — گھر سے مدینہ کی روانگی کے وقت کی ایک غزل لکھی ہے۔ جس میں اللہ کو مخاطب کرکے کہتے ہیں :-

تو باش ایں جا و با خاصاں بیامیز
کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

یہ شعر سناتے ہی گریہ ایسا گلوگیر ہوا کہ آواز بند ہو گئی اور آنکھوں سے آنسو ٹپکنے لگے۔ مجھے یہ دیکھ کر مجبوراً موضوعِ سخن بدلنا پڑا۔[1]"

حضورِ انور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت اور عقیدت سے متعلق دوسرے واقعات بھی ملتے ہیں۔ مولانا مودودی لکھتے ہیں :-

"پنجاب کے ایک دولت مند رئیس نے ایک قانونی مشورے کے لئے علامہ اقبال اور سر فضل حسین مرحوم اور ایک دو اور مشہور قانون داں اصحاب کو اپنے ہاں بلایا اور اپنی شاندار کوٹھی میں اُن کے قیام کا انتظام کیا۔ رات کو جس وقت اقبال اپنے کمرے میں آرام کرنے کے لئے گئے تو ہر طرف عیش و تنعم کے سامان دیکھ کر اور اپنے نیچے نہایت نرم اور قیمتی بستر پا کر معاً اُن کے دل میں یہ خیال آیا کہ جس رسولِ پاکؐ کی جوتیوں کے صدقے میں آج ہم کو یہ مرتبے نصیب ہوئے ہیں۔ اُس نے بوریئے پر سو کر زندگی گزار دی تھی۔ یہ خیال آنا تھا کہ آنسوؤں کی جھڑی بندھ گئی۔ اس بستر پر لیٹنا اُن کے لئے ناممکن ہو گیا۔ اُٹھے اور برابر کے غسل خانے میں جا کر ایک کرسی پر بیٹھ گئے اور مسلسل رونا شروع کر دیا۔ جب ذرا دل کو قرار آیا تو اپنے ملازم کو جگا کر اپنا بستر کھلوایا اور ایک چارپائی اسی غسل خانے میں بچھوائی اور جب تک وہاں مقیم رہے غسل خانے ہی میں سوتے رہے۔ یہ وفات سے کئی برس پہلے کا واقعہ ہے۔"[2]

مولانا مودودی یہ بھی لکھتے ہیں :-

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک کے ساتھ اُن کی والہانہ عقیدت کا حال اکثر لوگوں کو معلوم ہے۔ مگر یہ شاید کسی کو نہیں معلوم ہے کہ انہوں نے اپنے سارے تفلسف اور اپنی تمام عقلیت کو رسولِ عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں میں ایک متاعِ حقیر کی طرح نذر کر کے رکھ دیا تھا۔ حدیث کی جن باتوں پر نئے تعلیم یافتہ نہیں 'پرانے مولوی' تک کان کھڑے کرتے ہیں اور پہلو بدل بدل کر تاویلیں کرنے لگتے ہیں، یہ ڈاکٹر آف فلاسفی اُن کے ٹھیٹھ لفظی مفہوم پر ایمان رکھتا تھا اور ایسی کوئی حدیث سن کر ایک لمحے کے لئے بھی اس کے دل میں شک کا گذر نہ ہوتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک صاحب نے اُن کے سامنے بڑے اچنبھے کے انداز میں اس

---

[1] آثارِ اقبال۔ حیدرآباد دکن ۱۹۴۶ء صفحہ ۹۰۔

[2] جوہرِ اقبال۔ صفحہ ۳۹ ـ ۴۰۔

حدیث کا ذکر کیا جس میں بیان ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب ثلاثہؓ کے ساتھ احد پر تشریف رکھتے تھے، اتنے میں اُحد لرزنے لگا اور حضورؐ نے فرمایا کہ ٹھہر جا، تیرے اوپر ایک نبی، ایک صدیق اور دو شہیدوں کے سوا کوئی نہیں ہے، اس پر پہاڑ ساکن ہو گیا۔ اقبال نے حدیث سنتے ہی کہا کہ اس میں اچنبھے کی کونسی بات ہے؟ میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بلکہ ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اس کے لیے کسی تاویل کی حاجت نہیں، اگر تم حقیقت سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبی کے نیچے مادے کے بڑے سے بڑے تودے بھی لرز اٹھتے ہیں۔ مجازی طور پر نہیں۔ واقعی لرز اٹھتے ہیں۔[1]

ارمغان حجاز، علامہ اقبال کے انتقال کے بعد نومبر ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی۔ اس کے بعض مضامین کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ حضور رسالتؐ کے عنوان سے جو فصل شروع ہوتی ہے اس کا آغاز عزت بخاری کے اس شعر سے ہوتا ہے:۔

ادب گاہیست زیر آسماں از عرش نازک تر
نفس گم کردہ می آید جنیدؒ و بایزیدؒ اینجا

علامہ اقبال جو دل لے کر پیدا ہوئے تھے اس کی تسکین کے لیے عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی لازم تھا۔ وہ اپنی پیری کا ذکر کرتے ہوئے ایک پرندے کی مثال پیش کرتے ہیں جو شام کو کسی آشیانے کی تلاش میں اڑتا پھرتا ہے:

بایں پیری رہ یثرب گرفتم   نوا خواں از سرود عاشقانہ
چو آں مرغے کہ در صحرا سر شام   کشاید پر بہ فکر آشیانہ

پھر عالم خیال میں صحرائے عرب کی سیر کرتے ہیں جہاں (مدینہ طیبہ کے راستے میں) کتنے قافلے درود پڑھتے ہوئے گامزن ہیں:۔

چہ خوش صحرا کہ در وے کاروانہا   درودے خواند و محمل براند
بہ ریگ گرم او آور سجودے   جبیں را سوز تا داغے بماند

پھر اس صحرا کی دردمندی کا ذکر کرتے ہیں:۔

چہ خوش صحرا کہ شامش صبح خند است   شبش کوتاہ و روز او بلند است
قدم اے راہرو آہستہ تر نہ   چو ما ہر ذرۂ او دردمند است

اس صحرا میں مستی اور جذب کے عالم میں عراقیؔ اور جامیؔ کے اشعار گنگناتے ہوئے چلتے ہیں۔

گہے شعر عراقی را بخوانم   گہے جامی زند آتش بجانم
ندانم گرچہ آہنگ عرب را   شریک نغمہ ہائے ساربانم

پھر اپنے ساتھی سے کہتے ہیں:۔

بیا اے ہم نفس باہم بنالیم   من و تو کشتۂ شان جمالیم

---

[1] جوہر اقبال ص ۳۹

دو حرفے بر مرادِ دل بگوئیم
بپائے خواجہ چشماں را بمالیم

اسی رَو میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے مسلمان بھائیوں کی حالتِ زار کا ذکر کرتے ہیں:-

شبِ ہندی غلاماں را سحر نیست
بایں خاک آفتابے را گذر نیست

بما کن گوشۂ چشمے کہ در شرق
مسلمانے ز ما بیچارہ تر نیست

اس مسکین ہندی غلام کے لئے سورۃ الدہر کی آیت ۸ کے مطابق حق غلامی مانگتے ہیں:-

حق آں دہ کہ "مسکین و اسیر" است
فقیر و غیرتِ او دیر میر است

بروے او درِ میخانہ بستند
دریں کشور مسلماں تشنہ میر است

اور اس کے لیے یہ گزارش کرتے ہیں کہ:-

دگر پاکیزہ کن آب و گلِ او
جہانے آفریں اندر دلِ او

ہوا تیز و بدامانش دو صد چاک
بیندیش از چراغِ بسملِ او

پھر مسلمانوں کے زوال کے بہت سے اسباب بھی بیان کرتے ہیں۔ مثلاً ان کے دلوں میں غیر اللہ نے جگہ کر لی ہے۔ وہ موت سے ڈرنے لگے ہیں۔ ملوکیت نے انھیں فریب دے رکھا ہے۔ مشکل پسندی سے گھبراتے ہیں۔ مکتب نے انھیں مردہ دل بنا دیا ہے۔ وہ دل ضرور رکھتے ہیں لیکن ان کے دلوں میں "محبوب" نہیں ہے۔ یقین سے محروم ہو گئے ہیں۔ اور میری بات بھی نہیں مانتے۔ پھر انتہائی عشق میں یہاں تک کہہ جاتے ہیں کہ:-

تو فرمودی رہِ بطحا گرفتیم
وگرنہ جز تو مارا منزلے نیست

بے شک حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کرم سے اللہ کو پہچاننے کی سعادت نصیب ہوئی ہے:-

بچشمِ من نگہ آوردۂ تست
فروغِ لا الٰہ آوردۂ تست

دو چارم کن بہ صبحِ من رآنی
شبم را تابِ مہ آوردۂ تست

کیونکہ — ؏ جہاں از عشق و عشق از سینۂ تست

اور آپ ہی کے طفیل ہیں — ؏ تپیدم ، آفریدم ، آرمیدم

لیکن افسوس کہ ؎

ندانم با کہ گفتم نکتۂ شوق
کہ تنہا بودم و تنہا سرودم

حالانکہ یہ بھی حقیقت ہے کہ ؎

چو میگویم مسلمانم ، بلرزم
کہ دانم مشکلاتِ لا الٰہ را

بہر حال علامہ اقبال ایک ہی آرزو رکھتے ہیں کہ "مارا مصطفیٰؐ بس":-

بکوے تو گداز یک نوا بس
مرا ایں ابتدا ایں انتہا بس

خواب جرأت آں منبر پاکم   خدا را گفت ما را مصطفیٰ بس

اس عشق و مستی کے عالم میں اگر کوئی ہم نوا مل جائے تو اس سے یہی کہا جائے گا کہ :-

بیا، باہم درآویزیم و رقصیم   ز گیتی دل برانگیزیم و رقصیم
یکے اندر حریم کوچۂ دوست   ز چشماں اشک خوں ریزیم و رقصیم

اللہ اللہ کیا کیف و سرور ہوگا۔ اللہ پاک اُس پہ لاکھوں رحمتیں نازل فرمائے! کہا جاتا ہے کہ انتقال سے ۱۰-۱۲ منٹ پہلے یہ رباعی ان پڑھی :

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید   نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روزگارِ ایں فقیرے   دگر دانائے راز آید کہ ناید

ایک اور نعت علامہ اقبال کی یادگار ہے :-

اے کہ بر ما بارِ سوزِ عشق آساں کردہ ای   سینہ ہا را از تجلی یوسفستاں کردہ ای
اے کہ صد طور است پیدا از نشانِ پای تو   خاکِ یثرب را تجلی گاہِ عرفاں کردہ ای
اے کہ بعد از تو نبوت شد بہر مفہوم شرک   بزم را روشن ز نورِ شمعِ عرفاں کردہ ای
اے کہ ہم نامِ خدا بابِ دیارِ علم تو   آنچہ بودی حکمت را نمایاں کردہ ای
فیضِ تو دشتِ عرب را مطلعِ انقلاب ساخت   خاکِ ایں ویرانہ را گلشن بداماں کردہ ای

دل نہ نالد در فراقِ ما سوائے نورِ تو
خشک چوبے را ز ہجرِ خویش گریاں کردہ ای

مذکورۂ بالا اشعار کے مطالعے سے اندازہ ہوگا کہ جس طرح علامہ اقبال نے اسلام کو سمجھنے کے لئے ایک نئے اندازِ فکر کی تشکیل کی تھی اسی طرح حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ سے صحیح فائدہ حاصل کرنے کے لئے ایسے نکات کی نشان دہی کی ہے جو عموماً اہلِ علم سے پوشیدہ ہیں۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے اس شعر میں بھی یہی نکات موجود ہیں۔

یَا خَاتَمَ الرُّسُلِ الْمُبَارَکَ ضَوْءُہٗ[۱]   صَلّٰی عَلَیْکَ مُنَزِّلُ الْقُرْاٰنِ

ترجمہ : اے خاتم مرسلین، آپ برکت و سعادت کا وہ سرچشمہ ہیں
جس پر قرآن نازل فرمانے والے نے درود و سلام بھیجا ہے۔

---

[۱] رسالہ اسلامی تعلیم۔ لاہور، مارچ تا جون ۱۹۷۳ء صفحہ ۔

اقبالؒ اور رُوحانیت

ڈاکٹر غلام جیلانی برق

رُوحانیت ایک حسین داخلی انقلاب کا نام ہے۔ جو محبت۔ خدمت۔ رحم و احسان اور ذکر و عبادت سے پیدا ہوتا ہے۔ رُوحانیت نمِ زندگی ہے۔ اور خالص مادیت سمِ زندگی۔ آج کی دنیا سمِ زندگی سے تو آشنا ہے۔ لیکن نمِ زندگی سے بے گانہ۔ ایک دن اقبال آسمانوں سے پرے حضورِ یزداں میں جا پہنچے اور شکایت کی کہ دنیا دل (رُوحانیت) سے خالی ہو گئی ہے اور اس لئے : ؎

جمی خوش است و لے در خورِ تو آدم نیست

اللہ نے بات سنی لیکن ؎

تبسمے بلب آورد و ہیچ نگفت

یہ تبسم طنزیہ تھا۔ گویا اللہ کہہ رہا تھا کہ میں نے سوا لاکھ انبیا بھیجے۔ سیکڑوں کتابیں نازل کیں اور اصلاح کی کروڑوں گھٹائیں تمہاری کشتِ دل کو سیراب کرنے کے لئے اٹھائیں۔ بایں ہمہ اگر دنیا دل سے خالی ہو گئی ہے۔ تو قصور کس کا؟

؎ عشق کا گنجِ گراں مایہ تجھے مل جاتا
تو نے فرہاد! نہ کھودا کبھی ویرانۂ دل (اقبالؒ)

اقبال نے روحانیت کے لئے کئی تعبیروں سے کام لیا ہے۔ کہیں اسے ”سوز و مستی جذب و شوق“ کہا ہے۔ کہیں نیاز و گداز کا نام دیا ہے اور کہیں عشق و محبت کا۔ ساقی نامہ میں کہتے ہیں :-

مرے نالۂ نیم شب کا نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر

عشق یا روحانیت زندگی کا حسن۔ جوہر اور جلال ہے۔ تاج و سریر فقر و عشق کے معجزات ہیں۔ نیز

فقر مقامِ نظر۔ علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثواب علم میں مستی گناہ

کائنات کی عجیب طاقتیں دو ہی ہیں۔ علم اور عشق۔ علم کا دائرہ اثر آسمانوں تک ہے۔ اور عشق کا لامکاں تک۔ علم ایک تند و سرکش قوت ہے۔ اگر اس کی زمام عشق کے ہاتھ میں نہ ہو۔ تو یہ کائنات کے لئے لعنت بن جاتا ہے۔ پچھلی دو عالمی جنگوں میں تقریباً

بارہ کروڑ افراد۔ ہلاک۔ زخمی یا بے گھر ہوئے تھے۔ دوسری جنگ عظیم پر میجر جنرل جی۔ ایف۔ سی۔ فلر نے "دی سیکنڈ ورلڈ وار" کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ واقعات ذیل اسی کتاب سے لئے گئے ہیں:

جنوری ۱۹۴۳ء کے پہلے بیس ایام میں جرمنی کے نقصانات یہ تھے:

ہلاک	ایک لاکھ
قیدی	۹۱ ہزار
لاریاں تباہ	ایک لاکھ بیس ہزار
ٹینک تباہ	سات ہزار
طیارے تباہ	پانچ ہزار

(ص ۲۵۵)

۱۳ فروری ۱۹۴۵ء سے ۱۵ فروری تک صرف تین دن میں جرمنی کے ایک شہر ڈریسڈن (DRESDEN) پر اتحادیوں کے ۱۰۰۰ بمباروں نے لاکھوں ٹن آگ بم اور گولے برسائے۔ جس سے یہ نقصان ہوا:

ہلاک	۲۵ ہزار
زخمی	۳۰ ہزار
عمارات تباہ	۳۴ ہزار

نقصان اس لئے کم ہوا کہ لوگ تین دن تک زیر زمین پناہ گاہوں میں رہے۔ (ص ۳۱۷)

۹ جون ۱۹۴۵ء سے ۱۵ اگست ۱۹۴۵ء تک (۲ ماہ ۱۹ دن) جرمنوں کے نقصانات یہ تھے:

ہلاک اور زخمی	۲ لاکھ
قیدی	۲ لاکھ ۳۰ ہزار
گاڑیاں تباہ	۲۰ ہزار
توپیں تباہ	۲ ہزار
طیارے تباہ	۲۳۷۸

۹ مارچ ۱۹۴۵ء کو ٹوکیو پر پہلا فضائی حملہ ہوا اس میں شہر پر ۱۶۶۷ ٹن بم گرائے گئے۔ نقصانات کی تفصیل یہ ہے۔

زندہ جل گئے	۱۸۵،۰۰۰ نفوس
مکان تباہ	۲۶۷،۰۰۰
بے گھر ہو گئے	۳۱ لاکھ

اور ۱۵ مربع میل شہر راکھ ہو گیا۔

(ص ۳۸۷)

دو ایٹم بم: پہلا ۶ ؍ اگست ۱۹۴۵ء کو ہیروشیما پر گرایا گیا۔ اس سے یہ نقصان پہنچا:

ہلاک	۷۸۱۵۰
زخمی	۱۹۰۰۰۰
گم	۱۳۹۸۳
مکانات تباہ	۶۲ ہزار

دوسرا بم ۹ ؍ اگست ۱۹۴۵ء کو ناگاساکی پر پھینکا گیا تھا۔ اس سے چالیس ہزار ہلاک اور اتنے ہی زخمی ہوئے۔ (ص ۳۹۶) اگر علم کی تیغ براں عشق کے ہاتھ میں نہ ہو۔ تو یہی کچھ ہوتا ہے۔ یہی وہ بے دین سیاست ہے۔ جسے اقبال نے چنگیزی کہا تھا۔ اور یہی وہ علم ہے۔ جسے زہر ہلاہل سے تعبیر کیا تھا۔

من درون شیشہ ہائے عصر حاضر دیدہ ام
آنچناں زہرے کہ از وے مارہا در پیچ و تاب
——— انقلاب اے انقلاب ———

(مجھے عصر رواں کی قوموں میں وہ زہر (علم بے عشق) نظر آ رہا ہے۔ جسے سانپ دیکھ پائیں۔ تو خوف سے کانپ اٹھیں۔ اٹھو۔ اور اس دنیا کو برہم کر دو)

برہم کر دینے سے مراد ہے بے خدا انسان کو باخدا بنانا۔ اُسے سجدوں کی لذت اور نوائے سحرگاہی کی مستی سے آشنا کرنا ہے۔ جو سرور۔ جذب و شوق اور سرمستی سجدوں میں ہے۔ وہ اور کہیں نہیں۔ اسی لئے اقبال دعا مانگتے ہیں:

نہ خواہم ایں جہاں و آں جہاں را — مرا ایں بس کہ دانم رمز جاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش — بوجد آرم زمین و آسماں را

اسی جذب و سرور کی خاطر اقبال نے رومی کا دامن تھاما تھا۔

ز چشم مست ساقی وام کردم — سرورے از مقام کبریائی

صحبت پیر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکف

اقبال نے اس مضمون کو یوں بھی ادا کیا ہے:

بو علی اندر غبار ناقہ گم — دست رومی پردۂ محمل گرفت

اور اپنے مطرب سے کہتا ہے۔

اے نغمہ سرا بیتے از مرشد روم آور — تا غوطہ زند جانم در آتش تبریزے

تیغ علم بدست عشق

علم کی تلوار تاریخِ انسانی میں بارہا عشق کے ہاتھ میں بھی آئی۔ یہ تلوار انسانی محبت میں اس حد تک ڈوبی ہوئی تھی کہ اس نے خونِ ناحق کا ایک قطرہ تک زمین پر گرنے نہ دیا۔ اس کی نہایت تابناک مثال حضور صلعم کا اسوۂ حسنہ ہے۔ حضورؐ نے مدینہ کے دس سالہ قیام میں ستاسی مہمات مختلف اطراف میں بھیجی تھیں۔ ان میں آدھی تبلیغی و اصلاحی تھیں اور نصف فوجی، خود حضورؐ نے ستائیس مہمات میں حصہ لیا تھا۔ مثلاً بدر، اُحد، خندق، خیبر، حدیبیہ، مکہ، حنین، طائف اور تبوک وغیرہ۔ مدنی زندگی کے پہلے تین سال تک حضورؐ کا اثر نواحِ مدینہ تک تھا۔ لیکن سات برس بعد آپ کے اقتدار کی شمالی سرحد اُردن جنوباً یمن شرقاً خلیج فارس اور غرباً بحیرۂ احمر تھی۔ اس سلطنت کا رقبہ اندازاً سات لاکھ مربع میل تھا اور فوجی مہمات کی تعداد چالیس کے قریب تھی۔ ان تمام مہمات میں جانی نقصان یہ ہوا:

کفار	۹۰۰	ہلاک
مسلمان	۲۵۷	شہید
میزان	۱۱۵۷	

مسلمان نہ تو نہتوں پر ہاتھ اُٹھاتے تھے۔ نہ بوڑھوں، بچوں اور عورتوں کو دکھ دیتے تھے۔ پھر اُن کا کردار اتنا بلند۔ اندازِ حیات اتنا پاکیزہ اور مفتوحہ علاقے سے اُن کا سلوک اتنا بھلا اور اُن کی شخصیت اتنی دلکش تھی، کہ اُن کے پُر نور چہروں کو دیکھ کر لوگ ایمان لے آتے۔ اور جنگ ختم ہو جاتی یا ہونے ہی نہ پاتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ غزوات میں جانی نقصان اتنا کم ہوا تھا۔

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

عشق ایک ایسی توانائی کو جنم دیتا ہے۔ جو آندھیوں، بجلیوں اور کائنات کی مخفی طاقتوں (ملائکہ) کو مدد کے لئے کھینچ لاتی ہے۔ بدر و حنین میں آسمان سے کئی ہزار فرشتے نازل ہوئے تھے اور غزوہ خندق میں ایک آندھی نے حملہ آوروں کو بھگا دیا تھا۔ یہ توانائی بیماریوں سے بھی بچاتی ہے۔ جب ایک مریض کو حضرت مسیحؑ نے لمس سے اچھا کر دیا۔ تو اُس نے پوچھا "میرے آقا! میں آئندہ بیماری سے محفوظ رہنے کے لئے کیا کروں؟" تو فرمایا: "GO AND SIN NO MORE" (جاؤ اور آئندہ گناہ نہ کرو)

انجیل مارقس میں ہے: "ALL THINGS ARE POSSIBLE TO HIM THAT BELIEVES." (9-23)

(ایک مومن کے لئے کوئی چیز ناممکن نہیں)

قرآنِ مقدس میں ہے:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ۔ (نحل - ۹۰)

(مرد و زن میں سے جو بھی ایمان لانے کے بعد اچھے کام کرے گا، ہم اُسے دنیا میں مسرت و آسودگی عطا کریں گے اور آگے چل کر

اُسے بہترین بدلہ دیں گے۔)

طور و حرا

آپ جانتے ہیں کہ نزولِ تورات سے پہلے اللہ نے چالیس راتوں کے لئے موسیٰ علیہ السلام کو طور پر بلایا تھا۔ وہاں آپ نے چالیس دن رات مسلسل عبادت کی۔ اس سے آپ کی روح و عقل کو شفاف ہوگئی۔ حریمِ دل میں تجلیاں دوڑنے لگیں۔ اور آپ پیغامِ الٰہی کا استقبال کرنے کے قابل ہو گئے۔ یہی کچھ حضور صلعم کے ساتھ ہوا کہ نزولِ وحی سے تیس چالیس دن پہلے آپ ایک پُراسرار جذبے کے تحت غارِ حرا میں جانے لگے۔ جب مسلسل ذکر و عبادت سے آپ اُن بلندیوں پر جا پہنچے۔ جہاں اللہ کی بات سُن سکتے تھے۔ تو آواز آئی :

اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ ۔ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۔ اِقْرَاْ وَرَبُّكَ الْاَكْرَمُ الَّذِيْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۔ (علق ۔ ۱ ۔ ۴)

(اے محمدؐ! اپنے رب کا نام لے کر پڑھ۔ وہ رب جس نے انسان کو لوتھڑے سے بنایا۔ پڑھ۔ تیرا رب بہت عظیم ہے۔ اُس نے قلم کی وساطت سے علم پھیلایا۔)

؎ مصطفےٰؐ چوں در حرا خلوت گزید
قوم و آئین و حکومت آفرید

دنیا کے عظیم انسان وہ تھے جن کی روح عظیم تھی۔ یہ عظمت عبادت سے پیدا ہوتی ہے اور اس کے سامنے ساری کائنات جھک جاتی ہے۔ اس کی بہترین مثال داتاؒ و جہانگیر ہیں۔ دونوں لاہور میں دفن ہیں۔ ایک شہنشاہ ہند تھا اور دوسرا فقیر۔ اس شہنشاہ کی تربت پر سال بھر میں ایک ہاتھ بھی دعا کے لئے نہیں اُٹھتا۔ اور دوسری طرف حضرتؒ کے مزار پر ایک ہزار سال سے ہزاروں زائرین روزانہ آتے ہیں۔ تو کیا اب بھی قرآن کے اس فیصلے پر کوئی شک باقی ہے :

اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ۔ (حجرات ۔ ۱۳)

(اللہ کے ہاں تم میں سب سے بڑا وہ ہے۔ جو سب سے زیادہ متقی ہو)

یعنی جس کی سطحِ روحانیت بلند تر ہو۔ انسان روح و بدن کا امتزاج ہے۔ اللہ کی عبادت بدن کو عافیت، روح کو عظمت اور انسان کو ذوقِ خدائی عطا کرتی ہے۔

نوائے عشق را ساز است آدم
کشاید راز و خود راز است آدم
جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت
مگر با ایزد انباز است آدم

ایک فرانسیسی مفکر لوئیس پاؤل (LOUIS PAUWELS) لکھتا ہے :

"انیسویں صدی کے آخر تک سائنس کو ترقی اور علم کی آخری سرحد سمجھا جاتا تھا۔ لیکن اب اس کی سرحدیں مابعد الطبیعیات سے مل گئی ہیں اور فزکس میٹا فزکس کا شعبہ نظر آنے لگی ہے ..... میں زندگی کو چار پہلو حقیقت سمجھتا ہوں۔ چوتھا پہلو روح ہے۔"

"THE MORNING OF THE MAGICIANS."

(انگریزی ترجمہ۔ طبع انگلستان سنہ ۱۹۶۳ء۔ صفحہ ۴۲)

کیمبرج کا شہرۂ آفاق پروفیسر اور مستشرق آر۔ نکلسن اپنی کتاب 'رومی'۔ (طبع انگلستان ۱۹۵۰ء) میں لکھتا ہے:

"مشرق کے صوفیاء و فلاسفر نے انسان کو سکھ پہنچانے کے لئے بہت کچھ کیا ہے۔ ان میں بدھ۔ کنفوشس۔ کرشن۔ کالیداس۔ ویاس۔ رومی۔ ابن العربی۔ سعدی۔ اجمیری اور داتا رحمتہ اللہ علیہم خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ ان کی کتابوں کے مطالعہ سے ضرور یہ حقیقت کھل جائے گی کہ نفرت حماقت ہے۔ یہ کائنات رُوحانی ہے۔ اور تمام لوگ اللہ کی اولاد ہیں۔" (صفحہ ۸)

اگر اقبال کا تمام کلام ایک جلد میں جمع کر دیا جائے۔ تو میں اس کا نام کتاب عشق یا دیوان روحانیت تجویز کروں گا۔ یہ روحانیت اقبال نے اپنے مُرشد سے حاصل کی تھی۔

بیا کہ من ز خُمِ پیرِ رُوم آوردم
مے سخن کہ جواں تر ز بادۂ عنبی است

یہ بحث بہت طویل ہے۔ جسے تفصیلاً بیان کرنے کے لئے ایک عمر چاہیے۔ اس لئے میں اسے، میں ان اشعار پر ختم کرتا ہوں۔"

غلط نگر ہے تری چشمِ نیم باز اب تک
ترا نیاز نہیں آشنائے ناز اب تک
گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک
کہ تو ہے نغمۂ رُومی سے بے نیاز اب تک

علامہ اقبالؒ کی دعائیں

میرزا ادیب

جہاں تک لغوی مفہوم کا تعلق ہے دعا کا مطلب ہے بلانا، پکارنا، مدد طلب کرنا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے استمداد کی غرض سے صرف خداوند عالم کو پکارنا چاہیے، وہی پکارنے والے کی پکار سنتا ہے اور اس کا دکھ درد دُور کرتا ہے، اُس کی آرزو پوری کرتا ہے۔ خدائے وحدہٗ لاشریک کے سوا اس پوری کائنات میں کوئی بھی ایسی ہستی نہیں جو دعا سن کر مانگنے والے کو وہ کچھ دے سکتی ہے جو وہ مانگ رہا ہے۔ خدا ہی مسبب الاسباب ہے، خدا ہی دعا قبول کرنے پر قادر ہے اور علامہ اقبال نے بھی اپنے اُردو فارسی کلام میں جہاں کہیں دعا مانگی ہے اس طرح مانگی ہے جس طرح ایک خودی شناس بندے کو مانگنی چاہیے۔ اگرچہ بعض مقامات پر انہوں نے فطری شوخی سے بھی کام لیا ہے مگر یہاں اس نکتے کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اُن کی یہ شوخی گستاخی، تمرد یا کج فہمی سے بروئے کار نہیں آئی بلکہ یہ نتیجہ ہے اس گہرے اور ناقابل شکست اعتماد کا جو انہیں اپنے اللہ کی بے پایاں شفقتوں پر حاصل ہے گویا یہ شوخی علامہ کو اپنے رب کے قریب تر کر دیتی ہے اور اس طرح وہ جو کچھ کہتے ہیں یا مانگتے ہیں اپنے خالق حقیقی کے قریب تر ہو کر کہتے یا مانگتے ہیں۔

علامہ نے اپنی شاعری میں کئی جگہوں پر دعا مانگی ہے۔ کہیں براہِ راست اللہ تعالےٰ کو مخاطب کر کے اور کہیں بالواسطہ طور پر اور میری کوشش یہ ہے کہ اس مضمون میں اُن دعاؤں کی نشان دہی کروں مگر اس سے پیشتر اس رُوح کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتا ہوں جو ان دعاؤں کی تہ میں کارفرما ہے، یہ رُوح ہے:- "اے اللہ! مجھے ہر شے کی اصل حقیقت کا علم عطا کر"۔ یہ دعا ہے حضور نبی کریمؐ کی اور اس دعا میں آپ نے خدائے عزوجل سے ہر شے کی اصل حقیقت کے علم سے آگاہ ہونے کی آرزو کا اظہار کیا ہے۔ ان دعائیہ الفاظ کو پیشِ نظر رکھ کر علامہ کی اس دعا کی طرف توجہ کیجیے جو ان کے فارسی مجموعۂ کلام "زبورِ عجم" کے شروع میں درج ہے۔

اس دُعا کے سات اشعار ہیں اور یہ سات اشعار اس ترتیب سے سامنے آتے ہیں۔

یارب! درونِ سینہ دلِ باخبر بدہ
در بادہ نشہ را نگرم آں نظر بدہ

ایں بندہ را کہ با نفسِ دیگراں نزیست
یک آہِ خانہ زاد مثالِ سحر بدہ

سیلم مرا بجوئے تنک مایہ مپیچ
جولانگہے بوادی و کوہ و کمر بدہ

سازی اگر حریفِ یمِ بیکراں مرا
با اضطرابِ موج سکونِ گہر بدہ

شاہینِ من بصیدِ پلنگاں گذاشتی
ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بدہ

رفتم کہ طائرانِ حرم را کنم شکار
تیرے کہ نافگندہ فتد کارگر بدہ

خاکم بہ نورِ نغمۂ داؤد بر فروز ہر ذرۂ مرا پر و بالِ شرر بدہ

اس نظم کے سب سے پہلے شعر میں وہ روح مکمل طور پر برسرِ عمل ہے جس کا ذکر حضورؐ کی دعا کے سلسلے میں کیا گیا ہے۔

یا رب! درونِ سینہ دلِ با خبر بدہ

علامہ نے اپنے سینے کے اندر ایک ایسے دل کی آرزومندی کی ہے جو باخبر ہے اور یہ باخبری سطحی یا معمولی درجے کی باخبری ہرگز نہیں۔ وہ اپنے لئے ایسا دلِ باخبر چاہتے ہیں جو ایک ایسی نظر سے مربوط ہے جسے شراب میں نشے کو دیکھ لینے کی صلاحیت حاصل ہے۔

شراب کیا ہے۔ محض ایک سیال شے جس کا کوئی نہ کوئی رنگ ہوتا ہے۔ مگر اس کی اصل حقیقت نہ تو اس کا سیال ہونا ہے اور نہ اس کا کوئی رنگ ہے اس کی اصل حقیقت ہے 'نشہ'۔ نشے کے بغیر شراب اور عام پانی میں فرق ہی کیا رہ جاتا ہے اور علامہ جب شراب میں نشے کو اپنی ذہنی گرفت میں لینے کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں تو گویا ہر ایک شے کی اصل حقیقت کے علم کے آرزومند ہیں۔ خبر کے نہیں نظر کے قائل ہیں۔

یہ نظم ظاہر ہے ایک دعا کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ دعا ایک بندے نے بارگاہِ خداوندی میں حاضر ہو کر مانگی ہے مگر یہ بات کسی صورت میں قابلِ نظر انداز نہیں ہے کہ یہ دعا مانگنے والا ایک عام بندہ ہرگز نہیں بلکہ جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا ہے، ایک خودی شناس بندہ ہے۔ خودی شناسی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنی 'انا' کو مجروح نہ کرے اور یہاں وہ شروع سے لے کے آخر تک اسے برقرار رکھے ہوئے ہے۔

پہلے شعر میں تو 'حقیقت شناسی' کا علم مانگا ہے اور دوسرے شعر میں اپنے خالق کو بتا دیا ہے کہ یہ بندہ یقیناً تیرا ہی بندہ ہے، لیکن دنیا میں کسی کے سہارے زندہ رہنے پر تیار نہیں ہے 'نفسِ دیگراں' کا وہ کسی حالت میں بھی محتاج نہیں اور یکتا ہے تو مثالِ سحر ایک آہِ خانہ زاد۔ سحر کا فکر انگیز استعارہ ہے۔ سحر حیات افروز شے ہے۔ سحر زندگی کی علامت ہے۔ علامہ نے اپنے ایک نعتیہ شعر میں اپنے خوددارانہ رویے کا اس طرح ثبوت دیا ہے:

خواجۂ من نگاہ دار آبروئے گدائے خویش آنکہ ز جوئے دیگراں پر نہ کند پیالہ را

یہ شعر پڑھ کر علامہ کے پیش رو غالب کے ایک شعر کا بھی خیال آ جاتا ہے:

تشنہ لب بر ساحلِ دریا ز غیرت جاں دہم گر بہ موج افتد گمانِ چینِ پیشانی مرا

دونوں شاعروں نے اپنی غیرت مندی کا اظہار کیا ہے۔ علامہ نفسِ دیگراں ہو یا جوئے دیگراں — ان میں سے کسی کے بھی مرہونِ منت ہونا پسند نہیں کرتے اور غالب کی غیرت مندی کا عالم یہ ہے کہ وہ موجِ دریا کی چینِ پیشانی محسوس کرتا ہے تو دریا سے پیاس بجھانے پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ اس کے کنارے خود تشنگی سے مر جانا قبول کر لیتا ہے۔ یہاں دونوں شاعروں کا تقابلی مطالعہ پیشِ نظر نہیں مگر اس حقیقت کا اظہار ضرور مقصود ہے کہ دونوں شاعروں کی انا یا غیرت مندی احتیاج کی کوئی صورت بھی قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہے۔ آہ کوئی ایسی آہ نہیں جس کی تعمیر میں کسی کا احسان شامل ہو بلکہ یہ خانہ زاد آہ ہے اور اسے سحر کے مثل قرار دے

ندرتِ تخیل کا ثبوت دیا ہے۔ سحر اپنی نمود کے لئے کسی کی مرہونِ منت نہیں۔ افق سے خود بخود پھوٹ پڑتی ہے اور علامہ اپنی آہ کی بھی یہی کیفیت چاہتے ہیں۔

علامہ کا ساری دعا میں یہ رویہ ہے کہ میں یہ کچھ ہوں۔ یعنی یہ نہیں کہا کہ میں کچھ بھی نہیں ہوں — وہ "یہ کچھ" ہیں اور اب وہ جو کچھ مانگ رہے ہیں اپنی ذات و صفات کے مطابق مانگ رہے ہیں۔ چنانچہ تیسرا شعر دیکھئے ؎

سیلم مرا بجوئے تنک مایہ مپیچ
جولانگہے بوادی و کوہ و کمر بدہ

یہ نہیں کہا کہ میں تو ایک قطرۂ ناچیز ہوں یا قطرۂ ناچیز بھی نہیں ہوں۔ علامہ اس قسم کی فروتنی کے قائل نہیں۔ وہ کہتے ہیں میں تو ایک سیل ہوں، ایک تنک آب ندی میں مجھے محدود کرنا مجھ پر ظلم کے مترادف ہے۔ مجھے اپنی جولانی کے لئے وادیوں، کوہستانی بلندیوں اور پہاڑوں کی ضرورت ہے۔ تنک ندی میری شان کے خلاف ہے۔

علامہ نے اپنے آپ کو "سیل" کہا ہے — ایک اور غزل کا مطلع بھی یاد آتا ہے:

صورت نہ پرستم من، بتخانہ شکستم من
آں سیلِ سبک سیرم، ہر بند گسستم من

میں ایک سیل ہی نہیں بلکہ ایک ایسا سیلِ سبک سیر ہوں جس نے اپنے راستے میں آنے والے ہر بند کو توڑ ڈالا ہے۔

اس کے بعد کے شعر میں علامہ نے خود کو "حریفِ یمِ بیکراں" کہا ہے اور یہ شعر انتہائی خوب صورت اور فکر انگیز ہے۔ سمندر سے بڑی بڑی موجیں اٹھتی رہتی ہیں — طوفان آتے رہتے ہیں۔ سطحِ بحر شورش افزا رہتی ہے تاہم موجوں کے اس ہمہ گیر اضطراب کے باوجود صدف کے اندر گوہر کی تخلیق سکون کے ساتھ جاری رہتی ہے۔ سمندر کی طوفان خیزیوں کا اس عمل پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

علامہ خدا سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ جب تو نے میرے شاہین کو (مردِ مومن کو) شیروں کے شکار کے لئے چھوڑ دیا ہے تو اب ضرورت اس امر کی ہے کہ اسے ہمتِ بلند کے ساتھ اس کے پنجے کی تیزی میں بھی اضافہ کر۔

طائرانِ حرم سے مراد امتِ مسلمہ کے افراد ہیں۔ علامہ کی آرزو ہے کہ ان افراد کو اپنی فکر سے متاثر کریں اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ ایسا تیر مانگتے ہیں جو ابھی پھینکا ہی نہ گیا ہو کہ کامیاب ہو جائے۔ گویا یقینِ محکم کی کیفیت ہے۔

نظم کے آخری شعر کے دونوں مصرعوں میں دعائیہ انداز ملتا ہے۔ پہلے مصرعے میں اپنی خاک کو نغمۂ داؤد کے نور سے تابندہ ہونے اور اس خاک کے ہر ذرّے کو شرر کی صورت میں متحرک ہونے کی آرزو کا اظہار کیا ہے۔

نغمۂ داؤد سے علامہ خاصے متاثر ہیں چنانچہ ان کے ایک فارسی کلام کے مجموعے کا نام ہی "زبورِ عجم" ہے۔

میں نے علامہ کی اس فارسی دعا کو اس بنا پر سب سے زیادہ اہمیت دی ہے کہ ایک تو یہ دعا پیغمبرِ پاکؐ کی آرزومندی سے ہم آہنگ ہے۔ نبی کریمؐ کی طرح علامہ نے بھی ہر شے کی حقیقت سے باخبر ہونے کی دعا کی ہے اور پھر اس نظم میں وہ فکری عناصر بھی ملتے ہیں جن کی ترتیب سے علامہ کا فلسفۂ خودی تشکیل پذیر ہوتا ہے۔

۱۹۰۵ء میں تعلیم کی خاطر انگلستان کو روانہ ہوتے وقت علامہ غلام بھیک نیرنگ کی معیت میں حضرت محبوب الٰہیؒ دہلی کی درگاہ میں حاضر ہوئے تھے۔ یہاں انہوں نے جو دعا مانگی تھی۔ وہ بانگِ درا کے حصہ اول میں درج ہے۔

اس نظم کے دوسرے بند میں انہوں نے اپنی دلی آرزوؤں کا اظہار کیا ہے۔ اس بند کا پہلا شعر ہے۔

چمن کو چھوڑ کے نکلا ہوں مثلِ نکہتِ گل — ہوا ہے صبر کا منظور امتحاں مجھ کو
چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے — شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو
نظر ہے ابرِ کرم پر، درختِ صحرا ہوں — کیا خدا نے نہ محتاجِ باغباں مجھ کو
فلک نشیں صفتِ مہر ہوں زمانے میں — تری دعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو

پہلے دو شعر تمہید کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے بعد جو دو شعر آتے ہیں وہ علامہ کے ایک خاص ذہنی رجحان اور روحانی عقیدے کی طرف بڑا بلیغ اشارہ کر رہے ہیں۔ شاعر دنیا میں کسی کا محتاج ہونا نہیں چاہتا۔ وہ شہر کے کسی چمن کا درخت بن کر محتاجِ باغباں ہونے سے درختِ صحرا ہونا پسند کرتا ہے۔ جو کسی باغباں کا مرہونِ منت نہیں ہوتا۔ شاعر کا یہ رجحان بتدریج ترقی کرتا جاتا ہے اور ایک مقام پر پہنچ کر اس کا فلسفۂ خودی بن جاتا ہے۔

دوسرا شعر اس لحاظ سے بڑا اہم ہے کہ شاعر عقیدۃً اس امر کا قائل ہے کہ دینے والا صرف اللہ ہے۔ وہی ہر شے پر قادر ہے۔ اس لئے وہ حضرت محبوب الٰہیؒ سے دعا کی التجا کر رہے ہیں۔ نظم کا عنوان یہی ہے "التجائے مسافر" دعائے مسافر نہیں۔ آگے جتنے شعر آئیں گے وہ اسی التجائے مسافر میں شامل ہوں گے۔ واضح طور پر یہ عرض کیا جا سکتا ہے کہ علامہ اپنی آرزوؤں کا اظہار کر رہے ہیں اور حضرت محبوب الٰہیؒ سے کہتے ہیں کہ وہ خدا سے ان آرزوؤں کے پورا ہونے کے لئے دعا کریں۔

آگے فرماتے ہیں۔

مقام ہم سفروں سے ہو اس قدر آگے — کہ سمجھے منزلِ مقصود کارواں مجھ کو
مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دکھے — کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسماں مجھ کو

علامہ نے مصرعِ ثانی کی عملی صورت اپنی غزل کے ایک شعر میں اس طرح پیش کر دی ہے۔

تیری بندہ پروری سے میرے دن گزر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا نہ شکایتِ زمانہ

التجائے مسافر میں بعد کے چند شعر یہ ہیں۔

دلوں کو چاک کرے مثلِ شانہ جس کا اثر — تری جناب سے ایسی ملے فغاں مجھ کو
بنایا تھا جسے چن چن کے خار و خس میں نے — چمن میں پھر نظر آئے وہ آشیاں مجھ کو
پھر آ رکھوں قدمِ مادر و پدر پہ جبیں — کیا جنہوں نے محبت کا راز داں مجھ کو

علامہ کو اپنے والدِ محترم اور مادرِ محترمہ سے انتہائی عقیدت رہی۔ وہ سمجھتے رہتے کہ جو کچھ دنیا میں انہوں نے حاصل کیا ہے وہ ان کی ہی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہے اور ان کے والد تھے بھی ایک برگزیدہ ہستی جن کا یہ قول علامہ کبھی فراموش نہ کر سکے: "اقبال! قرآن مجید کی تلاوت اس طرح کرو جیسے یہ تم پر نازل ہو رہا ہے۔"

اور اپنی والدہ مکرمہ کی وفات پر تو انھوں نے ایک نہایت دردناک نظم کہی تھی جس کا عنوان ہے "والدہ مرحومہ کی یاد میں" اس نظم کے باقی شعر یہ ہیں۔

وہ شمعِ بارگہِ خاندانِ مرتضوی   رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھکو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی   بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھکو
دعا یہ ہے کہ خداوندِ آسمان و زمیں   کرے پھر اسکی زیارت سے شادماں مجھکو

یہ تینوں شعر علامہ نے اپنے محترم استاد سید میر حسن کے بارے میں کہے ہیں۔ اپنے استاد کا وہ کس قدر احترام کرتے تھے اس سلسلے میں صرف ایک واقعہ لکھتا ہوں۔ حکومت نے جب علامہ کو نائٹ ہڈ کے خطاب سے سرفراز کرنا چاہا تو علامہ نے اس کے لئے یہ شرط لگا دی کہ پہلے میرے استاد کو خطاب دیا جائے ورنہ میں اسے قبول نہیں کروں گا۔

خطاب کے لئے متعلقہ ہستی کا صاحبِ تصنیف ہونا ضروری تھا اس لئے حکومت نے اعتراض کر دیا کہ آپ کے استاد مصنف نہیں ہیں۔ علامہ نے فرمایا "وہ صاحبِ تصنیف ہیں اور ان کی زندہ تصنیف میں ہوں"۔

جب سید میر حسن کو شمس العلما کا خطاب مل گیا تو علامہ نے اپنے لئے نائٹ ہڈ (سر) کا خطاب قبول کیا۔

آگے چل کر علامہ نے اپنے بھائی کے احسانات کا ذکر کیا ہے اور ان کے متعلق التجا کی ہے۔

ریاضِ دہر میں مانندِ گل رہے خنداں

اوپر جو تین شعر دیئے گئے ہیں ان میں بھی آخری شعر میں محبوب الٰہی سے بارگاہِ خداوندی میں دعا ہی کی التجا کی گئی ہے۔

یہ دعائیہ اشعار ایک خاص ماحول میں کہے گئے ہیں اس لئے اس ماحول کا اثر نظم پر چھایا ہوا ہے۔

علامہ نے اپنی ذات کے متعلق صرف تین شعر کہے ہیں۔ یہ شعر اوپر درج ہو چکے ہیں۔ ان میں سے پہلے شعر کا مصرعِ اول "فلک نشیں صفتِ مہر ہوں زمانے میں"

اور تیسرے شعر کا مصرعِ ثانی "کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسماں مجھکو"

بنظرِ تحقیق دیکھا جائے تو علامہ نے محض اپنی ذات کے لئے کچھ نہیں مانگا۔ وہ صفتِ مہر اس وجہ سے ہونا چاہتے ہیں کہ اس خاکدانِ ہستی کو منور و تابناک کریں۔ ہمسفروں سے آگے نکلنے سے ان کا مقصد یہ ہے کہ وہ کارواں کی راہ نمائی کر سکیں۔ انھیں قافلے سے بچھڑنے والوں کو پھر قافلے کی طرف لانا ہے اور وہ کہتے بھی ہیں ؎

اندھیری شب ہے جدا اپنے قافلے سے ہے تو   ترے لئے ہے مرا شعلۂ نوا قندیل

بانگِ درا میں اپنے رب کو مخاطب کر کے علامہ نے جو دعا مانگی ہے اسے حقیقتاً ایک اجڑے گلستاں کے بلبلِ نالاں کا نالۂ پُردرد سمجھنا چاہیے اور علامہ نے خود بھی اس نظم کے آخری شعر میں کہہ دیا ہے۔

میں بلبلِ نالاں ہوں اک اجڑے گلستاں کا   تاثیر کا سائل ہوں محتاج کو داتا دے

اس نظم کو وہ قومی دعا سمجھا جا سکتا ہے، جو قوم کے ایک دردمند شاعر نے اپنے خالقِ حقیقی کے حضور میں مانگی ہے۔ یہ شاعر اپنے

پہلو میں دردمند دل رکھتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ رنگین نوا بھی ہے اور شاعرِ رنگین نوا، علامہ کے اپنے ہی قول کے مطابق دیدۂ بینائے قوم ہوتا ہے۔ اور ۔

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

جسمِ (قوم) مبتلائے درد ہو تو آنکھ کا اشک بار ہو جانا لازمی ہے۔ اور اس نظم کا ایک ایک مصرع، ایک ایک لفظ ایک اشکِ بیتاب ہے جو شاعر کے مژگاں پر آکر لرز رہا ہے۔

شاعر نے پہلے شعر ہی میں زندۂ تمنا کی آرزو کی ہے۔ زندۂ تمنا زندگی کا سمبل ہے۔ یہ نہ ہو تو زندگی کی آگ بجھ جاتی ہے اور خاکستر کا ایک ڈھیر بن کر رہ جاتی ہے۔ انسان میں ساری اُمنگوں، ولولوں اور جوش و خروش کے پیچھے ایک زندۂ تمنا ہی برسرِ عمل ہوتی ہے۔ علامہ زندۂ تمنا کے بہت بڑے مبلغ ہیں۔ اپنے کلام میں انہوں نے جابجا اور بکثرت تخلیقِ آرزو کا اظہار کیا ہے۔ ایک شعر میں آرزومندی کا ذکر اس انداز میں ہوا ہے۔

مسلم استی سینہ را از آرزو آباد دار
ہر زماں پیشِ نظر لایخلف المیعاد دار

اس نظم میں علامہ نے عربی ثقافت کی معروف علامتوں سے کام لیا ہے۔ یہ عربی ثقافت اسلامی ثقافت ہے۔ وادیٔ فاراں، حرم، محمل، لیلا وغیرہ۔

اس دعا کی سب سے بڑی خوبی اس کا بے ساختہ پن ہے۔ علامہ اپنے رب سے براہِ راست مخاطب ہیں اور الفاظ ہیں کہ آنسوؤں کی ایک لڑی کی طرح ان کے نہاں خانۂ دل سے نکلے چلے آ رہے ہیں۔

پھر وادیٔ فاراں کے ہر ذرے کو چمکا دے   پھر شوقِ تماشا دے، پھر ذوقِ تقاضا دے

صرف وادیٔ فاراں کے ہر ذرے کو چمکانے سے بات نہیں بن سکتی۔ اگر ہر ذرہ چمک بھی اُٹھے اور دیکھنے والوں میں شوقِ تماشا یا ذوقِ تقاضا نہ ہو تو ان ذروں کی درخشندگی اکارت جائے گی۔ ان کا چمکنا اور نہ چمکنا برابر ہو جائے گا۔

شوقِ تماشا، لازماً ضروری ہے مگر علامہ ذوقِ تقاضا پر بھی زور دیتے ہیں۔ شوقِ تماشا میں آرزومندی ہے مگر ذوقِ تقاضا میں تحریک اور فعالیت ہے اور علامہ کے ہاں یہ ترکیب زیادہ اہم ہے جیسا کہ ایک غزل میں بھی فرمایا ہے:

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پہ کلیم   طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

ذوقِ تقاضا انسانی انا کی عملی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے اور علامہ دعا کے معاملے میں بھی اسے نظر انداز نہیں کرتے:

محرومِ تماشا کو پھر دیدۂ بینا دے   دیکھا ہے جو کچھ میں نے اوروں کو بھی دکھلا دے

دوسرے مصرع میں جس آرزومندی کی نشان دہی ہوتی ہے اس کا ذکر علامہ کے ہاں کئی مقامات پر ملتا ہے:

جوانوں کو مری آہِ سحر دے   پھر ان شاہیں بچوں کو بال و پر دے

خدایا آرزو میری یہی ہے   مرا نورِ بصیرت عام کر دے

یہ ان کا نورِ بصیرت ہے جس میں وہ ملت کے ہر فرد کو حصہ دار بنانے کے آرزومند ہیں۔ وہ ہر فردِ ملت کو پوری پوری اہمیت دیتے ہیں

ہر فرد ہے ملت کے مقدر کا ستارہ

اس دعا کے ابتدائی اشعار یہ ہیں

بھٹکے ہوئے آہو کو پھر سوئے حرم لے چل   اس شہر کے خوگر کو پھر وسعتِ صحرا دے
پیدا دلِ ویراں میں پھر شورشِ محشر کر   اس محملِ خالی کو پھر شاہدِ لیلا دے
اس دور کی ظلمت میں ہر قلبِ پریشاں کو   وہ داغِ محبت دے جو چاند کو شرما دے
رفعت میں مقاصد کو ہمدوشِ ثریا کر   خودداریٔ ساحل دے آزادیٔ دریا دے
بے لوث محبت ہو بے باک صداقت ہو   سینوں میں اجالا کر دل صورتِ مینا دے
احساس عنایت کر آثارِ مصیبت کا   امروز کی شورش میں اندیشۂ فردا دے

'لے چل' 'کر' اور 'دے' بے تکلفانہ طلب کے الفاظ ہیں۔ ان میں تکلف اور تصنع کا ہلکا سا اثر بھی نہیں ہے۔ اس دعا میں ایک اور بات بھی بطورِ خاص قابلِ ذکر ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ یہاں آرزومندی کے ہر پہلو میں حرکت موجود ہے۔

گرما دے، تڑپا دے، چمکا دے، شوقِ تماشا، ذوقِ تقاضا، دیدۂ بینا، شورشِ محشر، خودداریٔ ساحل، آزادیٔ دریا، احساس کی شدت، ان ساری لفظی ترکیبوں میں جنبش و تحرک کی ایک لہر رواں دواں ہے اور حرکت و عمل علامہ اقبال کا پیغام ہے قوم کے ہر فرد کے نام۔ سکون طلبی کو نہ تو ان کے پیغام سے کوئی رابطہ ہے اور نہ ان کی دعا سے۔ آرزو انگیزی کی کوئی بھی صورت ہو علامہ کا ذوقِ نگاہ پوئے رہا دم سے الگ نہیں ہوتا۔

علامہ کے دوسرے مجموعۂ کلام (اردو) 'بالِ جبریل' میں 'دعا' کے عنوان سے ایک نظم شامل ہے اور یہ دعا کئی جہتوں سے نہایت اہم ہے اور فکرِ اقبال میں اس کا ایک خاص مقام ہے۔ دعا کے اشعار ذیل میں نقل کرتا ہوں۔

ہے یہی میری نماز، ہے یہی میرا وضو   میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو
صحبتِ اہلِ صفا، نور و حضور و سرور   سرخوش و پرسوز ہے لالہ لبِ آبجو
راہِ محبت میں ہے کون کسی کا رفیق   ساتھ مرے رہ گئی ایک مری آرزو
میرا نشیمن نہیں درگہِ میر و وزیر   میرا نشیمن بھی تو، شاخِ نشیمن بھی تو
تجھ سے گریباں مرا مطلعِ صبحِ نشور   تجھ سے مرے سینے میں آتشِ اللہ ہو
تجھ سے مری زندگی سوز و تب و درد و داغ   تو ہی مری آرزو، تو ہی مری جستجو
پاس اگر تو نہیں شہر ہے ویراں تمام   تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کاخ و کو
پھر وہ شرابِ کہن مجھ کو عطا کر کہ میں   ڈھونڈ رہا ہوں اسے توڑ کے جام و سبو
چشمِ کرم ساقیا! دیر سے ہیں منتظر   جلوتیوں کے سبو، خلوتیوں کے کدو

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ　　　اپنے لئے لامکاں، میرے لئے چار سو

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا؟
حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

اس نظم کو محض اس کے ذاتی تناظر' میں دیکھا جائے تو لازماً اس کی وسیع اور نہایت بلیغ معنویت بڑی طرح متاثر ہوکر رہ جائے گی اس لئے اسے اس کے اُس مخصوص پس منظر میں دیکھنا لازمی ہوگا جسے الگ کر دیا جائے تو اس کا سارا مفہوم ایک تنگنائے معنی میں محدود ہو جائے گا اور یہ اقدام تجزیۂ نظم کے ساتھ ناانصافی پر محمول ہوگا ۔ تو سوال یہ ہے کہ وہ کون سے عناصر ہیں جن کی مربوط صورت سے یہ پس منظر بروئے کار آتا ہے ۔

ا : یہ دعا تیسری راؤنڈ ٹیبل کانفرنس، لندن (۱۷ر نومبر ۱۹۳۲ء تا ۲۴ر دسمبر ۱۹۳۲ء) کے بعد لکھی گئی تھی ۔ اس کانفرنس میں حضرت علامہ بطور مسلم مندوب کے شامل ہوئے تھے ۔ ان کے ساتھ کانفرنس میں ہندوستان اور برطانیہ کے متعدد مشاہیر شامل تھے ۔

ب : یہ دعا مسجد قرطبہ میں لکھی گئی تھی ۔

ج : اس دعا کے فوراً بعد علامہ کی وہ غیر فانی نظم بھی لکھی گئی تھی جس کا عنوان ہے 'مسجد قرطبہ' ۔ اس کے عنوان کے نیچے علامہ نے خود یہ الفاظ لکھے تھے ۔

"ہسپانیہ کی سرزمین بالخصوص قرطبہ میں لکھی گئی" ۔ اس لئے ان دونوں نظموں کو منطقاً ایک دوسری سے مربوط سمجھنا چاہیئے ۔

راؤنڈ ٹیبل کانفرنس لندن جیسے مقام میں منعقد ہوئی ۔ لندن دنیا کا نہایت بارونق شہر ۔ ہر طرف آبادی ہی آبادی اور کانفرنس میں علامہ بصورت مندوبین کے ہجوم میں گھرے رہے ۔ اس کانفرنس میں شرکت علامہ کی نظر میں محض ایک سیاسی فریضہ تھا ۔ اس میں جو کچھ ہوا، جتنی کاروائی ہوئی اس کا تعلق ان کے ذوق و شوق سے نہیں تھا ۔ علامہ نے اس ہجوم مندوبین میں خود کو تنہا محسوس کیا ہوگا ۔ انھیں تنہائی کا احساس ہوا ہوگا ۔ تنہائی، صحبتِ ناجنس اور مشاہیر ہند و برطانیہ کی بزم آرائیوں میں بے سود شرکت ان کے دل و دماغ پر وہ تاثر چھوڑتا ہے جس کی کچھ جھلکیاں ہم اس دعا کے دو تین شعروں میں دیکھ سکتے ہیں ۔ ملاحظہ ہوں ۔

راہِ محبت میں ہے کون کسی کا رفیق　　　ساتھ مرے رہ گئی ایک مری آرزو
میرا نشیمن نہیں درگہِ میر و وزیر　　　میرا نشیمن بھی تو، شاخِ نشیمن بھی تو

اور یہ شعر بھی اسی زمرے میں آتا ہے ۔

پاس اگر تو نہیں شہر ہے ویراں تمام
تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کاخ و کو

علامہ نے سوچا ہوگا لندن کی راہ ۔ راہِ محبت نہیں اور یہ جو بڑے بڑے لوگ میرے ارد گرد جمع ہیں بھلا ان سے میرا کیا واسطہ میں راہِ محبت کا راہی ۔ میرا نشیمن ان لوگوں کی بارگاہ ہرگز نہیں ۔ اور یہ لندن ۔ بہت بڑا شہر ۔ ہر وقت یہاں گہما گہمی، ہما ہمی گو

میری نظروں میں یہ شہر ویران ہے کیونکہ میں یہاں خود کو اجنبی محسوس کرتا ہوں یہ خیال علامہ کے تحت الشعور میں ہوں گے۔ اور جب وہ اجڑے ہوئے کاخ و کو" میں پہنچے تو انھیں محسوس ہوا کہ رفیقِ حقیقی کے علاوہ عزادیوں سے یہ مسجدِ قرطبہ کے اجڑے ہوئے کاخ و کو جن کی فضا صدیوں سے بے اذاں ہے۔ آباد ہو گئے ہیں۔

علامہ کی اداسی کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ لندن کی اس راؤنڈ ٹیبل کانفرنس نے علامہ کے ذہن پر ایک بڑا ناخوشگوار اثر ڈالا تھا۔ کانفرنس میں کانگرس نے حصہ نہیں لیا تھا۔ ہندوستان کی اکثریتی جماعت کی نمائندگی کرنے والوں نے کانفرنس کا بائیکاٹ کر دیا تھا۔ ظاہر ہے کانفرنس ناکامی پر منتج ہوئی تھی اس کانفرنس نے یہ بھی ثابت کر دیا تھا کہ کانگرس کو ہندوستان کا مجموعی مفاد عزیز نہیں بلکہ عزیز ہے تو اپنی قوم کا مفاد، یہ گویا علامہ کے لئے صحبتِ ناجنس کا اثر رکھتی تھی۔

ایک اور شعر میں بھی انھوں نے اپنے ذاتی تاثر کا اظہار یوں کیا ہے:

صحبتِ اہلِ صفا، نور و حضور و سرور
سرخوش و پرسوز ہے لالہ لبِ آب جو

لندن میں بھانت بھانت کی بولیاں بولنے والوں میں علامہ پریشان ہو گئے تھے۔ وہ خود کو 'لالۂ صحرا' سمجھتے تھے جو آب جو کے کنارے ہی سرخوش و پرسوز ہوتا ہے اور جسے صحبتِ اہلِ صفا، نور و حضور و سرور کے لئے مہیا کرتی ہے۔

دوسرا عنصر یہ ہے کہ یہ دعا مسجدِ قرطبہ میں لکھی گئی ہے۔ میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ یہ دونوں نظمیں آپس میں مربوط ہیں بلکہ میں تو کچھ ایسا محسوس کرتا ہوں کہ دعا کو اگر ایک فوارہ سمجھ لیا جائے تو مسجدِ قرطبہ کے اشعار اس فوارے میں سے مختلف رنگوں کی پھوٹتی ہوئی لہریں ہیں جو ادھر اُدھر بکھر گئی ہیں۔ یا دعا ایک گلشن ہے اور عقیدت و محبت اور ذوق و شوق کی ہوائیں اس گلشن کے پودوں کی شاخوں سے رنگا رنگ اور خوشنما پھول اڑا کر باہر لے گئی ہیں اور یہ پھول جب ایک ترتیبی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو اس ترتیب کو نظم 'مسجدِ قرطبہ' کہہ سکتے ہیں۔

دعا کے کئی شعروں کو مسجدِ قرطبہ کے بعض شعروں کی روشنی ہی میں سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیئے اس سلسلے میں کچھ کہنے سے پیشتر علامہ کے ان خیالات سے آگاہی ضروری ہے جو انھوں نے مسجدِ قرطبہ کے بارے میں اپنے مکاتیب کے ذریعے بیان کئے تھے۔

مولانا غلام رسول مہر کے نام اپنے خط میں علامہ تحریر فرماتے ہیں:

"ہسپانیہ میں جو کچھ دیکھا، ایک خط کے ظرفِ تنگ میں کیونکر سما سکتا ہے۔"

جاوید اقبال کے نام جو خط لکھا ہے اس میں لکھتے ہیں:

"خدا کا شکر گزار ہوں کہ میں اس مسجد کے دیکھنے کے لئے زندہ رہا۔ یہ مسجد دنیا کی تمام مساجد سے بہتر ہے۔ خدا کرے تم جوان ہو کر اس عمارت کے انوار سے اپنی آنکھیں روشن کرو۔"

شیخ محمد اکرام کے نام اپنے خط میں فرماتے ہیں۔

"میں اپنی سیاحتِ اندلس سے بے حد لذت گیر ہوا۔ وہاں دوسری نظموں کے علاوہ ایک نظم مسجدِ قرطبہ پر

تھی جو کسی وقت شائع ہوگی۔ 'الحمرا' کا تو مجھ پر کچھ اثر نہ ہوا۔ لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی رفعت تک پہنچا دیا کہ مجھے پہلے کبھی نصیب نہیں ہوئی تھی۔"

الحمرا کا تو مجھ پر کچھ اثر نہ ہوا۔ اس لئے 'دعا' کا یہ شعر بھی ذہن میں لائیے:

میرا نشیمن نہیں درگہِ میر و وزیر
میرا نشیمن بھی تو، شاخِ نشیمن بھی تو

ہسپانیہ سے واپسی پر علامہ نے ایک ملاقات میں اسلامی فنِ تعمیر پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا تھا۔

"مسلمانوں کی عمارات دو قسم کی ہیں۔ جلالی اور جمالی اور یہ دونوں قسم کی عمارات اپنے بنانے والوں کے کردار کا آئینہ ہیں۔ جہانگیر، شاہ جہاں اور عالمگیر میں محبت کا عنصر زیادہ تھا۔ اس لئے تاج محل، شاہدرہ، شالامار اور شاہی مسجد، لاہور حسن و جمال کا مظہر بن گئیں۔ شیر شاہ سوری پیکرِ جلال تھا اس لئے اس کے تعمیر کردہ قلعوں میں ہیبت برستی ہے۔ اندلس کی بعض عمارتوں میں بھی اسلامی فنِ تعمیر کی اسی خاص کیفیت کی جھلک نظر آتی ہے لیکن جوں جوں قومی زندگی کے قویٰ شل ہو جاتے ہیں۔ تعمیرات کے اسلامی انداز میں ضعف آتا گیا۔ وہاں کی تین عمارتوں میں مجھے ایک خاص فرق نظر آیا۔ قصرِ زہرا دیووں کا کارنامہ معلوم ہوتا ہے۔ مسجدِ قرطبہ مہذب دیووں کا مگر الحمرا مہذب انسانوں کا۔ میں الحمرا کے ایوانوں میں جابجا گھومتا پھرا۔ دیوار پر "ہو الغالب" لکھا ہوا نظر آتا تھا۔ میں نے دل میں کہا۔ یہاں تو ہر طرف خدا غالب ہے۔ کہیں انسان نظر آئے تو بات بھی ہو۔"

اس بیان کے آخری فقرے کو ذہن میں رکھ کر دعا کا یہ شعر پڑھیے:

تیری خدائی سے ہے میرے جنوں کو گلہ
اپنے لئے لامکاں، میرے لئے چار سو

بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔

"دعا" پر مسجدِ قرطبہ کا تقدس چھایا ہوا ہے، مسجد ہی کی مناسبت سے نماز اور وضو کا ذکر آگیا ہے اور یہ نماز اور وضو شاعر کی نواگری سے مربوط ہے۔ یہ نوائیں اس بنا پر نماز اور وضو کا مقام حاصل کر لیتی ہیں کہ ان میں شاعر کا خونِ جگر شامل ہے۔

خونِ جگر کو علامہ کی نظر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اسی خونِ جگر کا ذکر 'مسجد قرطبہ' میں یوں کیا گیا ہے ؎

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

دعا کے پہلے سات شعروں میں ان روابط کی وضاحت ہوتی ہے جو بندۂ مومن کے اپنے خالق کے ساتھ استوار ہیں۔ جب ان روابط

کا ذکر ہو جاتا ہے تو حرفِ التجا بے اختیار شاعر کے ہونٹوں پر آ جاتا ہے۔

پھر وہ شرابِ کہن مجھ کو عطا کر کہ میں ڈھونڈ رہا ہوں اسے توڑ کے جام و سبو
چشمِ کرم ساقیا! دیر سے ہیں منتظر جلوتیوں کے سبو، خلوتیوں کے کدو

'شرابِ کہن' کا تصور نظم 'مسجدِ قرطبہ' کے ان شعروں کی طرف لے جاتا ہے۔

روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں

آبِ روانِ کبیر! تیرے کنارے کوئی دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کے خواب

دعا کا آخری شعر ہے:

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رو برو

"مسجدِ قرطبہ" کا آخری شعر بھی اظہارِ فن ہی سے متعلق ہے۔

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

یہ دعا ایک مردِ مومن کی دعا ہے اور ان لمحوں میں مانگی گئی ہے جن میں وہ حرمِ قرطبہ کے اندر کھڑا ہے۔ وہ حرمِ قرطبہ جس کا وجود عشق سے ہے اور عشق سراپا دوام ہے جس میں رفت و بود نہیں ہے۔ ان لمحوں میں اس کے دل کے پردے پر ماضی کے وہ مناظر پھرتے ہیں جب مردانِ حق اور عربی شہسوار جو حاملِ خلقِ عظیم اور صاحبِ صدق و یقیں تھے اور جن کی حکومت سے یہ رمزِ غریب فاش ہوئی کہ "سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے شاہی نہیں" ایسے میں وہ بے شمار ستون دیکھتا ہے اور یہ ستون اسے شام کے صحرا میں ہجومِ نخیل کی طرح نظر آتے ہیں — عظمتِ ماضی کے تابناک زمانے کی یاد میں ذہن کے افق پر سایہ افگن، سینے میں ذوق و شوق کا ہجوم، دل میں سوز و تب و درد و داغ، یہ تقدس مآب ماحول اس پر وجد کا سا عالم طاری کر دیتا ہے اور وہ خلوص انگیز جذبۂ عبودیت کے ساتھ بارگاہِ ایزدی میں دعا کے انداز میں ہاتھ بلند کر دیتا ہے اور پھر اس کی روح سے، جو سراپا سوز و گداز ہے، اشک ہائے عقیدت ایک والہانہ جوش کے زیرِ اثر اس کے لبوں تک پہنچ جاتے ہیں اور وہاں سے شبنمِ سحرگاہی کی مانند جو ہوا کے جھونکوں سے مسلسل گرتے رہتے ہیں، بے اختیار ٹپک پڑتے ہیں۔ اس دعا کے الفاظ شاعر کی روح کے اشک ہائے عقیدت ہیں۔

علامہ کی فارسی مثنوی 'اسرارِ خودی' میں ایک طویل دعا شامل ہے اور اس سے پیشتر کہ اس دعا کے چند اشعار درج کروں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ یہ مثنوی علامہ کے نظریۂ خودی کو محیط ہے۔ علامہ نے اس مثنوی میں اپنے نظریے کی مکمل طور پر وضاحت کر دی ہے اور چونکہ یہ دعا اسی مثنوی کا حصہ ہے اس لئے اس کے اشعار بھی اسی نظریے کے رنگ میں ڈوبے ہوئے نظر آتے ہیں۔

دعا کا پہلا شعر یہ ہے:

اے چو جاں اندر وجودِ عالمی جانِ ما باشی و از ما می رمی

اس موقع پر چندر بھان برہمن لاہوری کا ایک بہت خوب صورت شعر یاد آ گیا ہے۔

اے برتر از تصور و وہم و گمانِ ما   اے در میانِ ما و برون از میانِ ما

دعا کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:۔

نغمہ از فیضِ تو در عودِ حیات   موت در راہِ تو محبوبِ حیات
باز تسکینِ دلِ ناشاد شو   باز اندر سینہ ہا آباد شو
باز از ما خواہ ننگ و نام را   پختہ تر کن عاشقانِ خام را
از تہیدستاں رخِ زیبا مپوش   عشقِ سلمانؓ و بلالؓ ارزاں فروش
چشمِ بے خواب و دلِ بے تاب دہ   باز ما را فطرتِ سیماب دہ

سیماب سیمِ خام سے الگ اس بنا پر ہے کہ اس میں بے تابی اور تڑپ ہے ورنہ۔ علامہ نے خود ہی فرما دیا ہے:

ختم گئی جس دم تڑپ سیماب سیمِ خام ہے

کوہِ آتش خیز کن ایں کاہ را   ز آتشِ ما سوز غیر اللہ را
ما پریشاں در جہاں چوں اختریم   ہمدم و بیگانہ از یک دیگریم
باز ایں اوراق را شیرازہ کن   باز آئینِ محبت تازہ کن
رہرواں را منزلِ تسلیم بخش   قوتِ ایمانِ ابراہیمؑ بخش!

عشق را از شغلِ لا آگاہ کن
آشنائے رمزِ الا اللہ کن

من مثالِ لالۂ صحرا ستم   در میانِ محفلے تنہا ستم
ہمدمے دیوانۂ فرزانۂ   از خیالِ این و آں بیگانۂ
تا بجانِ او سپارم ہوئے خویش   باز بینم در دلِ او روئے خویش

سازم از مشتِ گلِ خود پیکرش
ہم صنم او را شوم ہم آذرش

آپ محسوس کریں گے یہ دعا بالکل سیدھے سادے انداز میں مانگی گئی ہے۔ یہاں کسی قسم کی پیچیدگی نہیں۔ شاعر دینے والے سے مانگ رہا ہے جس انداز میں ایک بندے کو مولا سے مانگنا چاہیے۔ یہ الفاظِ مخاطبت اپنے اندر کسی قسم کے تصنع اور بناوٹ کے روادار نہیں ہیں۔

مانگنے میں کوئی ہیر پھیر نہیں۔ قطعاً کوئی تکلف نہیں۔ شو۔ خواہ۔ مپوش۔ ارزاں فروش۔ دہ۔ کن۔ بخش۔ یہ الفاظ جہاں بندے کے عجز اور ہمہ گیر خلوص پر شاہد ہیں وہاں یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ اُسے اپنے خالق کے ساتھ ساتھ اپنی ذات پر بھی ناقابلِ شکست اعتماد حاصل ہے۔ ورنہ اسے اس بے تکلفی سے مانگتے ہوئے اجتناب کرنا چاہیے تھا۔

اپنی دوسری مثنوی "رموزِ بیخودی" کے آخر میں علامہ سرورِ کائنات سے مخاطب ہوتے ہیں — یہاں دامنِ امید بحضور رحمۃ للعالمینؐ پھیلایا گیا ہے ؎

اے ظہورِ تو شبابِ زندگی   جلوہ ات تعبیرِ خوابِ زندگی
اے زمیں از بارگاہت ارجمند   آسماں از بوسۂ بامت بلند
شش جہت روشن ز تابِ روئے تو   ترک و تاجیک و عرب ہندوئے تو

یہ تخاطب ستائیس اشعار تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد علامہ حرفِ مطلب زبان پر لاتے ہیں ؎

پردۂ ناموسِ فکرم چاک کن   ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
تنگ کن رختِ حیات اندر برم   اہلِ ملت را نگہدار از شرم
سبز کشتِ نا سپاسم مکن   بہرہ گیر از ابرِ نیسانم مکن

اور یہ شعر تو عقیدت کی انتہائی بلندی پر جا پہنچا ہے

روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا   بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا

میں نے علامہ کی دعائیہ نظم التجائے مسافر کے سلسلے میں کہا تھا کہ مردِ مومن کا اعتقاد یہ ہے کہ دینے والا صرف خدا ہے۔ وہی ہر بندے کی آرزو پوری کر سکتا ہے، وہی پکار سنتا ہے اور وہی ہر شے دینے پر قادر ہے۔ بندہ دعا کر سکتا ہے چنانچہ علامہ بھی حضور اکرمؐ کی خدمت میں عرض کرتے ہیں۔

عرض کن پیشِ خدائے عز و جل   عشقِ من گردد ہم آغوشِ عمل
دولتِ جانِ حزیں بخشیدۂ   بہرۂ از علمِ دیں بخشیدۂ
در عمل پایندہ تر گرداں مرا
آبِ نیسانم گہر گرداں مرا

پیامِ مشرق میں بھی ایک مختصر نظم ملتی ہے جس کا عنوان ہے "دعا"۔ کل تین شعر ہیں:

اے کہ از خمخانۂ فطرت بجامم ریختی   ز آتشِ صہبائے من بگداز مینائے مرا
عشق را سرمایہ ساز از گرمیِ فریادِ من   شعلۂ بیباک گرداں خاکِ سینائے مرا
چوں بمیرم از غبارم ہم چراغِ لالہ ساز
تازہ کن داغِ مرا سوزاں بصحرائے مرا

اس دعا کے بین السطور جو جذبۂ آتشیں پوشیدہ ہے اس کا صحیح طور پر اندازہ کرنے کے لئے اس نظم کا مطالعہ ضروری ہے جو اس کے بعد شامل کی گئی ہے۔ گمان غالب یہی ہے کہ علامہ جب یہ دعا کہہ رہے تھے تو دوسری نظم تسخیرِ فطرت سے متعلق تصورات ان کے ذہن میں موجزن تھے۔ اس نظم (تسخیرِ فطرت) کے پہلے دو شعر ہیں۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد

دعا کے مطالعے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص بارگاہِ رب العزت میں ہاتھ پھیلائے کھڑا ہے وہ کوئی خاکسار قسم کا آدمی نہیں ہے۔ صاحب نظر ہے، خودگر ہے، خودشکن ہے اور خودنگر ہے۔

یہ نظمیں نفسیاتی طور پر ایک دوسری سے مربوط معلوم ہوتی ہیں — علامہ اس جام پر مطمئن نہیں ہیں جسے فطرت کے مے خانے سے لبریز کیا گیا ہے وہ ایسی شراب کے خواہش مند ہیں جو صہبا گداز ہو — فطرت کی شراب صہبا گداز نہیں ہو سکتی اور پھر یہی نہیں کہا کہ عشق کو میری فریاد کی گرمی کے لئے سرمایہ بنا — بلکہ کہا ہے کہ میری فریاد کی گرمی کو عشق کے لئے سرمایہ بنا دے اور اپنی خاک کو شعلہ بیباک میں منتقل کرنا چاہتے ہیں۔ خاک کی شرر ریزی ان کا پسندیدہ موضوع ہے — اور اس موضوع کا ذکر مختلف پیرایوں میں مختلف مقامات پر کر چکے ہیں۔

یہ حضرت علامہ کی چند اردو فارسی نظمیں ہیں جن کا اوپر کی سطروں میں خصوصی مطالعہ کیا گیا ہے اصطلاحاً دعائیہ نظمیں ہیں۔ ان میں سے ہر نظم اپنی ذات میں مکمل ہے۔ ان کے علاوہ بھی دعا کے لئے علامہ کے ہاتھ اٹھے ہیں اور انہوں نے کسی خاص موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے خدا باری تعالےٰ کو بھی مخاطب کر لیا ہے۔ ایسے مقامات پر دعا کے لئے انہوں نے بیشتر مقامات پر رباعیات کا انتخاب کیا ہے۔ اس قسم کی رباعیات پر بہت حد تک دعائیہ رنگ چھایا ہوا ہے۔ یا کہیں انہوں نے نعتیہ شعر کہہ دیا ہے اور پیغمبر پاکؐ کو مخاطب کر لیا ہے۔ آخر الذکر مثال کے لئے یہ دو شعر ملاحظہ فرمایئے —

کرم اے شہِ عرب و عجمؐ کہ کھڑے ہیں منتظرِ کرم
وہ گدا کہ تو نے عطا کیا ہے جنہیں دماغِ سکندری

'بانگ درا' میں ایک قطعہ ملتا ہے:

کل ایک شوریدہ خواب گاہِ نبیؐ پہ رو رو کے کہہ رہا تھا
کہ مصر و ہندوستاں کے مسلم بنائے ملت مٹا رہے ہیں

اس میں بھی ایک شعر دعائیہ انداز کا ہے:

غضب ہیں یہ مرشدانِ خود بیں خدا تری قوم کو بچائے
بگاڑ کر تیرے مسلموں کو یہ اپنی عزت بنا رہے ہیں

علامہ نے فارسی میں ایک مختصر مثنوی لکھی تھی جس کا نام ہے "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق"۔ اس مثنوی کے آخر میں چند اشعار ہیں۔ یہ اشعار دعائیہ ہیں۔ عنوان ہے "در حضورِ رسالت مآبؐ" سرخی کے نیچے یہ نوٹ شامل ہے —

"شب سوم اپریل ۱۹۳۶ء در دار الاقبال بھوپال بودم سید احمد خاں رحمۃ اللہ علیہ را در خواب دیدم فرمودند کہ از علالتِ خویش در حضورِ رسالت مآبؐ عرض کن۔"

یہ اشعار عقیدت مندانہ جذبات کے ساتھ گہرے ذاتی کرب میں بھی ڈوبے ہوئے ہیں۔ علامہ حضورؐ سے یوں مخاطب ہوتے ہیں۔

ذکر و فکر و علم و عرفانم توئی
کشتی و دریا و طوفانم توئی
آہوئے زار و زبون و ناتوان
کس بہ فتراکم نہ بست اندر جہاں

"آبروئے زار و زبون و ناتواں" سے اشارہ اپنی علالت کی طرف ہے۔ دو سال بعد وفات ہو گئے تھے۔

اے پناہِ من حریمِ کوئے تو　　من بامیدے رمیدم سوئے تو
چوں بصیریؒ از تو می خواہم کشود　　تا بمن باز آید آں روزے کہ بود

بصیریؒ — امام بصیریؒ جنہوں نے مشہور نعتیہ قصیدہ بردہ لکھا تھا — یہ قصیدہ بارگاہِ نبیؐ میں قبول ہوا اور مصنف کو فالج کی بیماری سے نجات ملی۔ علامہ کی یہی آرزو ہے کہ حضورؐ ان پر بھی نظرِ توجہ فرمائیں اور یہ بھی علالت سے نجات پائیں۔

علامہ آگے فرماتے ہیں:۔

مہرِ تو بر عاصیاں افزوں تر است　　در خطا بخشی چو مہرِ مادر است
با پرستارانِ شب دارم ستیز　　باز روغن در چراغِ من بریز
اے وجودِ تو جہاں را نو بہار　　پرتوِ خود را دریغ از من مدار
تیشہ ام را تیز تر گرداں کہ من　　محنتے دارم فزوں از کوہکن
مومنم از خویشتن کافر نیم　　بر فسانم زن کہ بد گوہر نیم
اے کہ دادی کرد را سوزِ عرب　　بندۂ خود را حضورِ خود طلب

جاں ز مہجوری بنالد در بدن
نالۂ من وائے من اے وائے من

'بالِ جبریل' میں 'ساقی نامہ' کا تیسرا بند دعائیہ انداز کا ہے۔ علامہ نے اس بند میں 'ساقی' سے خطاب کر کے اپنی چند قلبی آرزوؤں کا اظہار کیا ہے۔ 'ساقی' سے خطاب فارسی اور اردو شاعری میں بطور ایک کلاسیکی روایت کے بہت مدت سے استعمال ہو رہا ہے۔ کہیں تو 'ساقی' متصوفانہ رویے کے زیرِ اثر "ساقیٔ ازل" کا مفہوم لئے ہوئے ہے اور کہیں اس پر مجازی رنگ چھایا ہوا ہے۔ تصوف مسلک شعرا نے ساقی کو اول الذکر معنوں میں برتا ہے اور غیر صوفی شعرا نے اسے پیرِ مغاں اور محبوب کی علامت بنا دیا ہے۔ علامہ کے یہاں بھی یہ دونوں انداز پائے جاتے ہیں۔ ساقی ان کے یہاں مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ کہیں کہیں 'ساقی' سے ان کی مراد رسولِ اکرمؐ کی ذاتِ بابرکات بھی ہے۔

بانگِ درا میں علامہ نے ساقی سے یوں خطاب کیا ہے:

نشہ پلا کے گرانا تو سب کو آتا ہے　　مزا تو جب ہے کہ گرتوں کو تھام لے ساقی
جو بادہ کش تھے پرانے وہ اٹھتے جاتے ہیں　　کہیں سے آبِ بقائے دوام لے ساقی

کٹی ہے رات تو ہنگامہ گستری میں تری
سحر قریب ہے اللہ کا نام لے ساقی

'بالِ جبریل' میں 'ساقی' یہ صورت اختیار کر لیتا ہے۔

لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی   ہاتھ آ جائے مجھے میرا مقام اے ساقی
تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند   اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

ایک غزل میں ساقی سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں:-

دگرگوں ہے جہاں، تاروں کی گردش تیز ہے ساقی   دل ہر ذرہ میں غوغائے رستاخیز ہے ساقی

اور اس کے فوراً بعد جو غزل ملتی ہے اس میں بھی ساقی سے خطاب کیا گیا ہے۔ اس کا ایک شعر ہے:

وہ آتش آج بھی تیرا نشیمن پھونک سکتی ہے
طلب صادق نہ ہو تیری تو پھر کیا شکوۂ ساقی

ساقی نامہ کے چند دعائیہ اشعار یہ ہیں مگر یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ یہاں ساقی سے مراد خدا کی ذات ہے — اور یہاں بھی علامہ نے جو کچھ مانگا ہے ایک مرد مومن کی حیثیت سے مانگا ہے۔

شراب کہن پھر پلا ساقیا!   وہی جام گردش میں لا ساقیا!
مجھے عشق کے پر لگا کے اڑا   مری خاک جگنو بنا کے اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر   جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ہری شاخ ملت ترے نم سے ہے   نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے   دل مرتضیٰؓ، سوز صدیقؓ دے
جگر سے وہی تیر پھر پار کر   تمنا کو سینوں میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر   زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر
جوانوں کو سوز جگر بخش دے   مرا عشق، میری نظر بخش دے
مری ناؤ گرداب سے پار کر   یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر

اس بند کے آخری دو شعر ملاحظہ فرمائیے:

یہی کچھ ہے ساقی! متاع فقیر   اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر
مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے، ٹھکانے لگا دے اسے

'بال جبریل' میں یہ دو رباعیاں اسی زمرے میں شامل کی جا سکتی ہیں:

دلوں کو مرکز مہر و وفا کر   حریم کبریا سے آشنا کر
جسے نان جویں بخشی ہے تو نے   اسے بازوئے حیدرؓ بھی عطا کر

اس رباعی کے آخری دو مصرعوں کا مضمون برنگ دیگر ایک اور شعر میں بھی بیان کیا گیا ہے۔

تیری خاک میں ہے اگر شرر تو خیالِ فقر و غنا نہ کر
کہ جہاں میں نانِ شعیر پہ ہے مدارِ قوتِ حیدری

بالِ جبریل کی دوسری رباعی یہ ہے۔

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر
شریکِ زمرۂ لا یحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں
مرے مولا مجھے صاحبِ جنوں کر

یہ جنوں کہیں عشق کی اصطلاح بھی اختیار کر لیتا ہے۔ جنوں کو علامہ نے خرد کا مدِ مقابل قرار دیا ہے اور ہر مقام پر جنوں کو خرد پر فوقیت دی ہے جنوں ایک ایسی کیفیت ہے جس کا علم صوفی و ملا کو نہیں ہے۔

کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی
ان کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے

اقبال نے کل اہلِ خیاباں کو سنایا
یہ شعرِ نشاط آور و پُر سوز و طرب ناک
میں صورتِ گل دستِ صبا کا نہیں محتاج
کرتا ہے مرا جوشِ جنوں میری قبا چاک

جنوں علامہ کی نظر میں شورش افزائے حیات ہے۔ مرکزِ خودی ہے انسانی انا کا نقطۂ کمال ہے یہاں تک کہ

خاموش نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک، یا دامنِ یزداں چاک

علامہ کے تیسرے اردو مجموعۂ کلام "ضربِ کلیم" میں کوئی دعائیہ نظم، قطعہ یا رباعی نہیں ہے البتہ کہیں کہیں ایک آدھ شعر مل جاتا ہے۔ میں ذیل کے اشعار دیکھ سکا ہوں نظم "الہام اور آزادی" کا آخری شعر ہے۔

محکوم کے الہام سے اللہ بچائے
غارت گرِ اقوام ہے وہ صورتِ چنگیز

ایک نظم کا عنوان ہے "سرودِ حرام" صرف تین شعروں پر مشتمل ہے۔ دوسرا شعر ہے۔

خدا کرے کہ اسے اتفاق ہو مجھ سے
فقیہہ شہر کہ ہے محرمِ حدیث و کتاب

ایک اور نظم کا عنوان ہے "غلاموں کی نماز" ذیلی سرخی ہے "ترکی وفد ہلالِ احمر لاہور میں" اس کا آخری شعر ہے۔

خدا نصیب کرے ہند کے اماموں کو
وہ سجدہ جس میں ہے ملت کی زندگی کا پیام

علامہ کے آخری مجموعۂ کلام "ارمغانِ حجاز" (اردو) کی رباعیات میں کہیں دعائیہ رنگ تو نہیں ہے مگر ایک رباعی میں خدا کو ذرا شوخی کے ساتھ مخاطب یوں کیا ہے۔

فراغت دے اسے کارِ جہاں سے
کہ چھوٹے ہر نفس کے امتحاں سے
ہوا پیری سے شیطاں کہنہ اندیش
گناہِ تازہ تر لائے کہاں سے

ایک اور رباعی بھی ملاحظہ فرمائیے:

دگرگوں عالم شام و سحر کر   جہان خشک و تر زیر و زبر کر
رہے تیری خدائی داغ سے پاک   مرے بے ذوق سجدوں سے حذر کر

اس مجموعے میں اردو کلام کے ساتھ فارسی کلام بھی ہے۔ فارسی میں ذیل کی رباعیات میں علامہ خدا سے مخاطب ہیں:

دم راہے کہ او را منزلے نیست   ازاں تخمے کہ ریزم حاصلے نیست
من از غم با نمی ترسم ولیکن   مدہ آں غم کہ شایان دلے نیست

"مدہ آں غم کہ شایان دلے نیست" میں بھرپور دعائیہ انداز ملتا ہے۔

مئے من از تنک جاماں نگہدار   شراب پختہ از خاماں نگہدار
شرر از نیستانے دور تر بہ   بہ خاصاں بخش و از عاماں نگہدار

عطا کن شور رومی، سوز خسرو   عطا کن صدق و اخلاص سنائی
چناں با بندگی در ساختم من   نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

زبحر خود بجوئے من گہر دہ   متاع من بہ کوہ و دشت و در دہ
دلم نکشود ازاں طوفاں کہ دادی   مرا شورے ز طوفانے دگر دہ

ز شوق آموختم آں ہاؤ ہوئے   کہ از سنگے گشاید آب جوئے
ہمیں یک آرزو دارم کہ جاوید   ز عشق تو بگیرد رنگ و بوئے

جاوید کے لئے ایک رباعی کے دوسرے دو مصرعوں میں اپنی آرزو کا اظہار یوں کیا ہے:

سحر جاوید را در سجدہ دیدم   بہ صبحش چہرۂ شامم بیارائے

جاوید علامہ کے صاحب زادے ہیں۔ مگر حکیم الامت نے جہاں کہیں بھی یہ نام استعمال کیا ہے ان کی مراد ملت اسلامیہ کا ہر نوجوان بھی ہے۔ جاوید کے پردے میں ان کا مقصود ذہنی ہر مسلم نوجوان ہی ہوتا ہے۔ مثلاً

مرا طریق امیری نہیں، غریبی ہے   خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر

آپ دیکھیں گے کہ جو باتیں جاوید سے مخاطب ہو کر کہی گئی ہیں بیشتر وہی باتیں اس نظم میں بھی ہیں جس میں تخاطب ایک نوجوان سے ہے اور جس کا عنوان ہے "ایک نوجوان کے نام":

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں   نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں

نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے   امیدِ مردِ مومن ہے خدا کے رازدانوں میں
نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر   تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں

جاوید نامہ میں "مناجات" کے زیرِ عنوان جو اشعار درج ہیں ان کا ذکر دعا ہی کے دائرے میں ہونا چاہیے۔ یہ صریحاً دعائیہ اشعار ہیں۔ ایک بات اس موقع پر نظر انداز نہیں ہونی چاہیے کہ اس کتاب میں علامہ عالمِ افلاک کی سیر کرنے والے ہیں اس لئے یہاں بار بار اجرامِ فلکی نظم کے عناصرِ ترکیبی کے طور پر استعمال ہوئے ہیں، علامہ نے خود کہہ دیا ہے۔

آنچہ گفتم از جہانے دیگر است   ایں کتاب از آسمانے دیگر است

تمہید کے بعد مناجاتی رنگ بتدریج گہرا ہوتا چلا جاتا ہے۔

زیستم تا زیستم اندر فراق   وانما آں سوے ایں نیلی رواق

اس شعر کے فوراً بعد خدا سے براہِ راست مخاطب ہو جاتے ہیں۔

بستہ درہا را بروئم باز کن   خاک را با قدسیاں ہمراز کن
آتشے در سینۂ من بر فروز   عود را بگذار و ہیزم را بسوز
باز بر آتش بنہ عودِ مرا   در جہاں آشفتہ کن دودِ مرا
آتشِ پیمانۂ من تیز کن   با الفاقی یک نگہ آمیز کن
ما ترا جوئیم و تو از دیدہ دور   نے غلط، ما کور و تو اندر حضور
یا کشا ایں پردۂ اسرار را   یا بگیر ایں جانِ بے دیدار را
نخلِ فکرم ناامید از برگ و بر   یا تبر بفرست یا بادِ سحر
عقل دادی ہم جنونے دہ مرا
رہ بہ جذبِ اندرونے دہ مرا

علامہ کو رواقِ نیلی فام کے پرے سفر کرنا ہے اس لئے وہ کہتے ہیں کہ یا تو اس پردۂ اسرار کو کھول دے یا اس محرومِ دیدار جان کو میرے جسم سے نکال دے۔ ان شعروں میں علامہ نے آتش کا بتکرار ذکر کیا ہے۔ آتش سے ان کی مراد اندرونی جذبے کی شدت و طوفانی کیفیت ہے۔ یہ جنوں انگیز، جنوں آمیز اور جنوں زا جذبہ ہے جو مسافر کو انسوئے نیلی رواق سفر پر آمادہ کر سکتا ہے۔

یہ دعائیں اصلاً اور حقیقتاً ایک مردِ مومن کی دعائیں ہیں اور اگر صرف ان دعاؤں ہی کا بہ ژرف نگاہ مطالعہ کیا جائے تو مردِ مومن کیا ہے اور اس کو کیا ہونا چاہیے — یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ ان دعاؤں میں علامہ نے ان صفات کی آرزومندی کا اظہار کیا ہے جو مردِ مومن کے لئے ضروری ہیں اور انہی صفات کی بنا پر وہ نیابتِ الٰہیہ کا فریضہ ادا کر سکتا ہے۔

اقبالؒ چند عاشقانِ رسولؐ کے حضور

ڈاکٹر محمد ریاض، تہران (ایران)

علامہ اقبالؒ کی زندگی اور ان کی تصانیف کا ایک ایمان افروز اور یقیں آفریں پہلو عشقِ رسولؐ ہے۔ اس موضوع پر کئی کتب اور مقالات موجود ہیں مگر یہ شیریں تر از جاں مضمون قیامت تک توجہ طلب رہے گا۔ درحقیقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم سے والہانہ اور عاشقانہ الفت کے بغیر ایمان و عمل کے جملہ جوہر سراب ہیں اور وہ شاعر کتنا خوش نصیب ہے جسے مندرجہ ذیل اشعار کہنے کی اور لکھنے کی سعادت ملی ہے، رحمۃ اللہ علیہ ؎

آیۂ کائنات کا معنیِ دیریاب توؐ   نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو
لوح بھی توؐ، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب   گنبدِ آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالمِ آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ   ذرۂ ریگ کو دیا، تو نے طلوعِ آفتاب
شوکتِ سنجر و سلیم، تیرے جلال کی نمود   فقرِ جنیدؒ و بایزیدؒ، تیرا جمال بے نقاب

جهان از عشق، و عشق از سینهٔ تست   سرورش از می دیرینهٔ تست
جز این چیزی نمی دانم ز جبریلؑ   که او یک جوهر از آئینهٔ تست
بچشم من نگه آوردهٔ تستؐ   فروغ لا اله آوردهٔ تست
دو چارم کن به صبح من رآنی   شبم را تاب مه آوردهٔ تست
تب و تاب دل از سوز غم تستؐ   نوای من ز تاثیر دم تست
بنالم زانکه اندر کشور هند   ندیدم بنده‌ئی، کو محرم تست
جبین را پیش غیر الله سودیم   چو گبران در حضور او سرودیم
ننالم از کسی، می نالم از خویش   که ما شایان شان تو نبودیم
مرا این سوز از فیض دم تستؐ   سرورش از می دیرینهٔ تست
خجل ملک جم از درویشی من   که دل در سینهٔ من محرم تست
در آن دریا که او را ساحلی نیست   دلیل عاشقان غیر از دلی نیست
تو فرمودی، ره بطحا گرفتیم   وگرنه جز تو ما را منزلی نیست

بکوی تو گداز یک نوا بس　　مرا این ابتدا، این انتہا بس
خراب جرأت آن رند پاکم　　خدا را گفت: ما را مصطفیٰؐ بس

با خدا در پردہ گویم با تو گویم آشکار　　یا رسول اللہؐ، او پنہان و تو پیدائے من
می توانی منکر یزداں شدن　　منکر از شانِ نبیؐ نتواں شدن

یہاں عشقِ رسولؐ سے مربوط ایک ضمنی موضوع پر چند سطریں لکھنے کی سعادت حاصل کی جا رہی ہے۔ یہ کلامِ اقبال میں عاشقانِ رسولؐ کے ان واقعات کا انعکاس ہے جن سے عشقِ رسولؐ کی حیات افروز قوت نمایاں ہوتی ہے ؎

ہر کہ عشقِ مصطفیٰؐ سامانِ اوست　　بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست
زانکہ ملت را حیات از عشقِ اوست　　برگ و سازِ کائنات از عشقِ اوست

جلوۂ بی پردۂ او وا نمود　　جوہرِ پنہاں کہ بود اندر وجود
روح را جز عشقِ او آرام نیست　　عشقِ او روزیست کو را شام نیست

اقبال کے یہ منظوم تاثرات حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعود، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت بلالؓ، حضرت اویس قرنیؒ، شیخ بایزید بسطامیؒ اور امام محمد بوصیریؒ کے بارے میں ہیں۔ اقبال کے تاثرات کے سب ماخذ راقم الحروف پر واضح نہیں، پھر بھی مختصر تعارفی نوٹ کے ساتھ کچھ اشارات پیش کیے جاتے ہیں تاکہ تحقیق طلب باتوں کا ایک زمینہ فراہم ہوتا رہے

حضرت ابوبکر صدیقؓ

نام عبداللہ بن قحافہ، کنیت ابوبکر اور القاب صدیق اور عتیق (= آتشِ جہنم سے آزاد) ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آں حضرتؐ کے اسرا اور معراج کے واقعات کی بے چون و چرا تصدیق کرنے پر آپ کو 'صدیق' ملقب کیا گیا تھا۔ 'صدیقیت' نبوت کے بعد اعلیٰ تر روحانی مقام و مرتبہ ہے۔ حضرت ابوبکرؓ بعثت سے قبل کے دور سے آنحضرتؐ کے دوست تھے۔ آپ نے 'صادقِ امین' خاتم النبیینؐ کے اعلانِ نبوت کی دیگر تمام مردوں سے پہلے تصدیق کی اور مدت العمر رفیقِ نبیؐ رہے۔ وفات کے بعد آپ، مسجد النبیؐ میں آنحضرتؐ کے بائیں طرف محو خواب ہوگئے ؎

آں امین الناس بر مولائے ما　　آن کلیمِ اولِ سینائے ما
ہمتِ او کشتِ ملت را چو ابر　　ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر

خلیفۂ اول عاشقِ رسولؐ بلکہ مزاج شناسِ نبیؐ تھے۔ حسین بن منصور حلاج (م ۳۰۹ ہجری) نے کتاب الطواسین (طاسین السراج) میں کہا ہے کہ آنحضرتؐ کو حضرت ابوبکر صدیقؓ سے بہتر کسی دوسرے نے نہیں جانا پہچانا۔ اقبال اس بات کو بانداز دگر یوں بیان فرماتے ہیں ؎

معنیٔ حرفم کنی تحقیق اگر ‏ ‏ ‏ بنگری با دیدۂ صدیقؓ اگر
قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ ‏ ‏ ‏ از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

علامہ مرحوم کو حضرت صدیق اکبرؓ سے بے نہایت ارادت تھی۔ مثنوی "رموز بیخودی" میں انہوں نے حضرت صدیقؓ کو خواب میں دیکھنے کا لکھا اور ان کی زبانی سورۂ اخلاص کی معنی خیز منظوم تفسیر بھی لکھی۔ انہوں نے کئی اشعار میں امتِ مسلمہ کے لئے اس سوز و ساز کی آرزو کی جو حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کا خاصا رہا ہے۔ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کو اس بے خوف و حزن زندگی کے حصول کی کوشش کرنا چاہیے جو تعلیمات رسولؐ کے نتیجے میں حضرت صدیقؓ کا خاصہ بن گئی تھی (دیکھئے رموز بیخودی ۱۲۳ اور یاس کی مذمت

سوزِ صدیقؓ و علیؓ از حق طلب ‏ ‏ ‏ ذرۂ عشقِ نبیؐ از حق طلب (پ م)

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے ‏ ‏ ‏ دلِ مرتضیٰؓ، سوزِ صدیقؓ دے (ب ج)

ایک دوبیتی میں اقبال مسلمانوں کے لئے جناب صدیقؓ کے بے نیازانہ اور خود اختیارانہ فقر کی تمنا کرتے ہیں۔ خطاب جناب رسالتمآبؐ سے ہے۔

دگرگوں کرد لادینی جہاں را ‏ ‏ ‏ ز آثارِ بدن گفتند جاں را

از آں فقری کہ با صدیقؓ دادی ‏ ‏ ‏ بشوری آور ایں آسودہ جاں را

جناب صدیقؓ نے کچھ اوپر دو سال کی خلافت کے بعد ۲۲ جمادی الاخری ۱۲ ہجری میں وصال فرمایا تھا۔ اقبال نے ان کے ایثار اور عشقِ رسولؐ پر مبنی ایک واقعۂ حیات کو ایمان پرور اشعار کے قالب میں ڈھالا ہے۔ واقعہ غزوۂ تبوک سے مربوط ہے اور تفصیلات دیگر کتابوں کے علاوہ "ابو داؤد" (کتاب الزکاۃ) میں بھی دیکھی جا سکتی ہیں۔ البتہ اقبال کے ہاں ایک معمولی تصرف بھی ہے۔ آنحضرتؐ نے جب حضرت صدیقؓ کو پوچھا گھر والوں کے لئے کیا چھوڑ آئے ہیں۔ تو انہوں نے جواباً عرض کیا تھا: "اللہ اور اس کے رسولؐ کو"۔ اس عاشق رسولؐ کے بارے میں اقبال کے دیگر تاثرات سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم "بانگ درا" (حصہ سوم) کی اس عشق آموز اور ایثار آمیز نظم کو نقل کئے دیتے ہیں:

صدیقؓ

اک دن رسولِ پاکؐ نے اصحابؓ سے کہا ‏ ‏ ‏ دیں مال راہِ حق میں جو ہوں تم میں مالدار
ارشاد سن کے فرطِ طرب سے عمرؓ اٹھے ‏ ‏ ‏ اس روز ان کے پاس تھے درہم کئی ہزار
دل میں یہ کہہ رہے تھے کہ صدیقؓ سے ضرور ‏ ‏ ‏ بڑھ کر رکھے گا آج قدم میرا راہوار
لائے غرض کہ مال رسولِ امیںؐ کے پاس ‏ ‏ ‏ ایثار کی ہے دست نگر ابتدائے کار
پوچھا حضورِ سرورِ عالمؐ نے اے عمرؓ ‏ ‏ ‏ اے وہ کہ جوشِ حق سے ترے دل کو ہے قرار!
رکھا ہے کچھ عیال کی خاطر بھی تو نے کیا! ‏ ‏ ‏ مسلم ہے اپنے خویش و اقارب کا حق گزار

کی عرض نصف مال ہے فرزند و زن کا حق
باقی جو ہے وہ ملتِ بیضا پہ ہے نثار

اتنے میں وہ رفیقِ نبوت بھی آ گیا   جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار
لے آیا اپنے ساتھ وہ مردِ وفا سرشت   ہر چیز، جس سے چشمِ جہاں میں ہو اعتبار
ملکِ یمین و درہم و دینار و رخت و جنس   اسپِ قمر سم و شتر و قاطر و حمار
بولے حضورؐ چاہیے فکرِ عیال بھی   کہنے لگا وہ عشق و محبت کا راز دار
اے تجھ سے دیدۂ مہ و انجم فروغ گیر   اے تیری ذات باعثِ تکوینِ روزگار
پروانے کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس
صدیق کے لیے ہے خدا کا رسولؐ بس

حضرت عبداللہؓ بن مسعود

حضرت ابو عبدالرحمٰن عبداللہؓ بن مسعود بن غافل سابقون الاوّلون اور عشرہ مبشرہ میں سے ہیں۔ وہ چھٹے اسلام لانے والے ہیں اور ان دس خوش بختوں میں سے ہیں جنھیں زندگی میں ہی جنت کی بشارت ملی ہے۔ وہ دو ہجرت والوں میں بھی ہیں کیونکہ ایک بار انھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی اور دوسری بار مکہ سے مدینہ۔ وہ اکثر وقت نبی اکرمؐ کی صحبت میں گزارتے تھے۔ اور اسی لیے صاحب النعلین کہے جاتے ہیں۔ وہ ایک عالم دین اور محدث تھے۔ حضرت احمدؒ بن حنبل کی 'المسند' میں ان کی روایت سے آٹھ سو سے زیادہ احادیث مروی ملتی ہیں۔ وہ بظاہر حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں کچھ عرصہ والی کوفہ بھی رہے ہیں۔ وفات ۳۲ یا ۳۳ ہجری میں ہوئی اور جنت البقیع میں دفن ہوئے ہیں۔ الاصابہ میں ان کے حالات دیکھے جا سکتے ہیں۔ وہ ایک بلند پایہ عاشق نبیؐ تھے اور سفر و حضر اور امن و جنگ میں ہر جگہ رسول اللہؐ کی خدمت اور نبیؐ کے پیغام کا اتباع ان کا شعار رہا ہے۔

اقبال نے مثنوی رموز بیخودی میں (تفسیر لم یلد و لم یولد) حضرت ابن مسعودؓ کے عشق رسولؐ کا ایک واقعہ بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک جنگ (غزوے) میں ان کا ایک بھائی شہید ہو گیا اور حضرت موصوف زار و قطار رونے لگے — ہائے وہ مکتب نبوی کا میرا ہم جماعت اور ہائے وہ مجھ سا عاشق رسولؐ آج دیدار نبیؐ سے محروم ہو گیا اور میں اکیلے نبیؐ کے دیدار اور صحبت سے مستفیض ہو رہا ہوں۔ انھیں بھائی سے نسبی وابستگی نہ تھی۔ غم یہ تھا کہ ایک عاشق رسولؐ کا فقدان ہو گیا یا ان کا برادر عزیز دربار نبویؐ کی غیر مترقبہ نعمتوں سے محروم ہو گیا ؎

ابن مسعودؓ آن چراغ افروز عشق   جسم و جان او سراپا سوز عشق
سوخت از مرگ برادر سینہ اش   آب گردید از گداز آئینہ اش
گریہ ہای خویش را پایاں ندید   در غمش چون مادران شیون کشید
"ای دریغا آن سبق خوان نیاز   یار من اندر دبستان نیاز"

آہ آن سروِ سہی بالای من   در رہِ عشقِ نبیؐ ہمپای من
حیف او محرومِ دیدارِ نبیؐ   چشمِ من روشن ز دیدارِ نبیؐ"

اس واقعے کا ماخذ سرِ دست مل سکا کہ یہ کس غزوے سے مربوط ہے؛ حضرت ابن مسعودؓ کے ایک بھائی حضرت عتبہؓ تھے۔ تاریخ اور سیرت کی کتب میں مذکور ہے کہ دونوں بھائی اور ان کی والدہ جو صحابیہ تھیں، مسجد النبیؐ سے متصل رہتے اور اپنا اکثر وقت آنحضرتؐ کی خدمت میں گزارتے تھے۔ یہ آنحضرتؐ کے قریبی ہمسائے تھے مگر غزوات کے سلسلے میں اتنا ہی مذکور ملتا ہے کہ جنگِ بدر میں زخمی ابوجہل کا سر حضرت ابن مسعودؓ نے ہی کاٹا تھا ـــــ بہرحال، واقعۂ مذکور سے اقبال کی یہ ایمان افروز نتیجہ گیری قابلِ توجہ ہے:

نکتہ‌ای ای ہمدمِ فرزانہ بین   شہد را در خانہ ہائے لانہ بین
قطرۂ از لالۂ حمراستی   قطرۂ از نرگسِ شہلاستی
این نمی گوید کہ من از عبہرم   آن نمی گوید من از نیلوفرم
ملتِ ما شانِ ابراہیمی است   شہدِ ما ایمانِ ابراہیمی است
دل بہ محبوبِ حجازی بستہ ایم   زین جہت با یکدگر پیوستہ ایم
رشتۂ ما یک تولایش بس است   چشمِ ما را کیفِ صہبایش بس است
مستیِ او تا بخونِ ما دوید   کہنہ را آتش زد و نو آفرید
عشقِ او سرمایۂ جمعیت است   ہمچو خون اندر عروقِ ملت است
عشق در جان و نسب در پیکر است   رشتۂ عشق از نسب محکم تر است
امتِ او مثلِ او نورِ حق است   ہستیِ ما از وجودش مشتق است

(تاریخِ اسلام میں عشقِ رسولؐ کی یہ توجیہ و تفسیر پہلی بار پیش کی گئی ہے۔ اللّٰھم ارحم لقائلہٖ۔

حضرت سلمانؓ فارسی

ان کا مولد اصفہان کا علاقہ جیؔ یا خوزستان کا 'رام ہرمز' بتایا جاتا ہے۔ مجوسی (زرتشتی) مذہب پر پیدا ہوئے، اور نام ماہو یا روذبہ تھا۔ ان کی طبیعت متجسس تھی۔ کئی ممالک کی سیاحت کی اور عیسائی مذہب قبول کر لیا تھا۔ جوانی میں بنی کلب کے اسیر ہوئے اور بنی قریظہ کے ہاتھ فروخت کر دیے گئے جو انھیں مدینہ لائے۔ اپنے مطالعے اور تجسس کی بنا پر وہ ایک نئے نبی کے منتظر رہتے تھے اس لئے دینِ اسلام کے بارے میں معلومات حاصل کر کے وہ فوراً مسلمان ہو گئے۔ انھیں نبی اکرمؐ نے خود خرید کر آزاد کروا دیا تھا۔

حضرت سلمانؓ عاشق و خادمِ رسولؐ تھے۔ احزاب (خندق) کے غزوے میں ان کے خصوصی مشورے نے مسلمانوں کو

تج دی ہے۔ اسلام سے ان کی شدید وابستگی اس سے ظاہر ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کا نام 'اسلام' بتایا کرتے تھے۔ حضرت سلمانؓ نے درویشانہ زندگی بسر کی۔ وہ والئی مدائن مقرر ہوئے، مگر ٹوکریاں بنا کر گزر اوقات کرتے تھے اور بیت المال سے وصول ہونے والے وظائف کو خیرات میں دے دیتے تھے۔ اقبال نے ان کی زندگی کے ان واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے:

فارغ از باب و ام و اعمام باش   ہمچو سلمانؓ زادۂ اسلام باش[۸]

آں مسلماناں کہ میری کردہ اند   در شہنشاہی فقیری کردہ اند
در امارت فقر را افزودہ اند   مثلِ سلمانؓ در مدائن بودہ اند
حکمرانی بود و سامانی نداشت   دستِ او جز تیغ و قرآنی نداشت
سروری در دینِ ما خدمت گری است   عدلِ فاروقیؓ و فقرِ حیدریؓ است[۹]

حضرت سلیمانؑ، انس و جان کے حاکم تھے مگر ان کا معمول بھی حضرت سلمانؓ کا سا تھا۔ مگر ان کے ظاہری جاہ و جلال اور جبروت و تمکنت میں کلام نہیں۔ غالباً اسی لئے اقبال 'سلمانی' کی اصطلاح کو 'فقر و جمال' کے طور پر استعمال کرتے ہیں مگر 'سلیمانی' ان کے ہاں 'جلال و سلطانی' کا مظہر ہے۔

فرد از توحید لاہوتی شود   ملت از توحید جبروتی شود
ہر دو از توحید می گیرد کمال   زندگی ایں را جلال، آں را جمال
ایں سلیمانی است آں سلمانی است   آں سراپا فقر و ایں سلطانی است
آں یکی را بیند ایں گردد یکی   در جہاں با آں نشیں با ایں بزی[۱۰]

بہرحال اصطلاحِ اقبال میں 'آئینِ سلمانی' یہ ہے کہ رسولؐ اور امتِ رسولؐ کے ساتھ مستحکم ارتباط رکھا جائے۔ اسی اسلامی بیخودی نے حضرت فاروقؓ، حضرت خالدؓ، حضرت ایوبؓ انصاری اور جناب سلمان فارسیؓ اور کئی دوسروں کو محبوبِ قلوب بنا دیا تھا۔

ایلچی در دشتِ خویش از راہ رفت   از دمِ او سوزِ الا اللہ رفت
مصریاں افتادہ در گردابِ نیل   سست رگ تورانیاں ژندہ پیل
آلِ عثماں در شکنجِ روزگار   مشرق و مغرب ز خونش لالہ زار
عشق را آئینِ سلمانی نماند   خاکِ ایراں ماند و ایرانی نماند
سوز و سازِ زندگی رفت از گلش   آں کہن آتش فسرد اندر دلش
مسلمِ ہندی، شکم را بندۂ   خود فروشی، دل ز دیں برکندۂ
در مسلماں شانِ محبوبی نماند   خالدؓ و فاروقؓ و ایوبیؓ نماند[۱۱]

اقبال نے یہ اشعار ۱۹۲۲ء یا اس سے ایک سال آگے پیچھے لکھے ہوں گے۔ اس کے بعد تا ایں دم کچھ سیاسی اور جغرافیائی تبدیلیاں ضرور ہوئی ہیں مگر آئینِ مسلمانی سے روگردانی کا وہی عالم ہے، اِلّا ماشاء اللہ۔ عشقِ رسول ؐ کی مناسبت سے اقبال نے کئی جگہ حضرت سلمان ؓ اور حضرت بلال ؓ کا ذکر ایک ساتھ کیا ہے۔ حضرت بلال ؓ سے خطاب کرتے ہوئے کہا ؎

نظر تھی صورتِ سلمان ؓ ادا شناس تری   شراب دید سے بڑھتی تھی اور پیاس تری

اور مندرجہ ذیل شعر دعائیہ ہے

از تہی دستاں رخِ زیبا مپوش   عشقِ سلمان ؓ و بلال ؓ ارزاں فروش

کہا جاتا ہے کہ حضرت سلمان فارسی ؓ آنحضرت ؐ کے مبارک بالوں کی اصلاح کیا کرتے تھے۔ اسی مناسبت سے عربی اور فارسی زبانوں میں 'سلمانی'، اردو کے حجام کا مرادف ہے۔ حضرت سلمان ؓ ۳۵ یا ۳۶ ہجری میں ایک طویل عمر کے بعد فوت ہوئے۔ ان کے مدفن کا نام 'سلمان پاک' ہے (مدائن، عراق)۔ آنحضرت ؐ انھیں اپنے گھر کا ایک فرد خیال فرماتے رہے ہیں۔ (سلمان منّا اھل البیت)

حضرت بلال ؓ

مردمِ چشمِ زمیں یعنی وہ کالی دنیا   وہ تمھارے شہدا پالنے والی دنیا
گرمیِ مہر کی پروردہ، ہلالی دنیا   عشق والے جسے کہتے ہیں 'بلالی' دنیا
تپش اندوز ہے اس نام سے پارے کی طرح   غوطہ زن نور میں ہے آنکھ کے تارے کی طرح

'جوابِ شکوہ' کے اس بند میں حضرت بلال ؓ کے آبائی مولد (حبشہ) اور برِ اعظم افریقہ کے دیگر اسلامی خطوں کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت بلال ؓ، مکہ مکرمہ میں غلامی کی حالت میں پیدا ہوئے اور جوانی میں اسلام لے آئے اور اپنے کافر آقاؤں کے ہاتھوں بڑے مظالم برداشت کرتے رہے۔ آخر حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے انھیں بطاہر خرید کر آزاد کیا ؎

در رہِ عشق غلام ابنِ غلام چیزی نیست   یدِ بیضای کلیمی بہ سیاہی بخشند[12]

حضرت بلال ؓ کو خوش الحانی کی نعمت ملی ہوئی تھی اور ان کی اذانِ نماز کے ذکر سے تواریخِ اسلام بھری ہیں۔ ان کی اذان، کوئی عام اذان نہ تھی۔ وہ ایک مجاہدِ اسلام کے دل کی صدا تھی کہ 'اللہ اکبر' ؎

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن   مُلّا کی اذاں اور، مجاہد کی اذاں اور[13]

اقبال کے الفاظ میں آج کے واعظین میں پختہ خیالی نہیں، فلسفی امام غزالی کی تلقینِ یقین سے محروم ہیں اور مؤذن روحِ بلالی ؓ (سوز و ساز) سے۔ نتیجہ یہ ہے کہ نمازیوں کی موجودگی کے باوجود مساجد آباد نہیں ؎

واعظِ قوم کی وہ پختہ خیالی نہ رہی   برق طبعی نہ رہی، شعلہ مقالی نہ رہی
رہ گئی رسمِ اذاں، روحِ بلالی ؓ نہ رہی   فلسفہ رہ گیا، تلقینِ غزالی ؒ نہ رہی

مسجدیں مرثیہ خواں ہیں کہ نمازی نہ رہے　　　یعنی وہ صاحبِ اوصافِ حجازی نہ رہے

مگر یاد رہے کہ 'شکوہ' میں کہا گیا تھا کہ مسلمان سلمانؓ، بلالؓ اور اویس قرنیؓ کا سا عشقِ رسولؐ رکھتے ہیں:

تجھ کو چھوڑا کہ رسولِ عربیؐ کو چھوڑا؟　　　بت گری پیشہ کیا؟ بت شکنی کو چھوڑا!
عشق کو، عشق کی آشفتہ سری کو چھوڑا؟　　　رسمِ سلمانؓ و اویس قرنیؓ کو چھوڑا؟
آگ تکبیر کی سینوں میں دبی رکھتے ہیں　　　زندگی مثلِ بلالؓ حبشی رکھتے ہیں!

متفرق ابیات کے علاوہ علامہ اقبالؒ نے حضرت بلالؓ کے بارے میں اردو میں دو مستقل نظمیں لکھی ہیں (بانگِ درا بالترتیب حصہ اول اور حصہ سوم) پہلی نظم میں یہ عاشقِ رسولؐ حضرت بلالؓ سے براہِ راست خطاب کرتا ہے۔ اسے حضرت بلالؓ کی زندگی پر رشک آ رہا ہے کہ وہ حبش سے حجاز لائے گئے اور سالہا سال تک خدمتِ رسولؐ میں اور نبی آخر زمانؐ کے جمالِ ایمان افروز سے بہرہ مند رہے۔ آخری شعر میں عاشق شاعر اس مبارک زمانے پر رشک کرتا ہے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا دیدار عشاقِ رسولؐ کو میسر تھا۔ عشقِ رسولؐ کی مظہر یہ پہلی نظم یوں ہے۔ (مگر یاد رہے کہ حضرت بلالؓ کے باپ مکے میں آئے اور موصوف کا مولد یہی مقام بنا تھا):

بلالؓ

چمک اٹھا جو ستارہ ترے مقدر کا　　　حبش سے تجھ کو اٹھا کر حجاز میں لایا
ہوئی اسی سے ترے غم کدے کی آبادی　　　تری غلامی کے صدقے ہزار آزادی
وہ آستاں نہ چھٹا تجھ سے ایک دم کے لیے　　　کسی کے شوق میں تو نے مزے ستم کے لیے
جفا جو عشق میں ہوتی ہے وہ جفا ہی نہیں
ستم نہ ہو تو محبت میں کچھ مزا ہی نہیں
نظر تھی صورتِ سلمانؓ ادا شناس تری　　　شرابِ دید سے بڑھتی تھی اور پیاس تری
تجھے نظارے کا مثلِ کلیمؑ سودا تھا　　　اویسؓ طاقتِ دیدار کو ترستا تھا
مدینہ تیری نگاہوں کا نور تھا گویا　　　ترے لیے تو یہ صحرا ہی طور تھا گویا
تری نظر کو رہی دید میں بھی حسرتِ دید　　　خنک دلے کہ تپید و دمے نیاسائید
گری وہ برق تری جانِ ناشکیبا پر　　　کہ خندہ زن تری ظلمت تھی دستِ موسیٰ پر
تپش ز شعلہ گرفتند و بر دلِ تو زدند
چہ برقِ جلوہ بخاشاکِ حاصلِ تو زدند
ادائے دید سراپا نیاز تھی تیری　　　کسی کو دیکھتے رہنا نماز تھی تیری
اذاں ازل سے ترے عشق کا ترانہ بنی　　　نماز اس کے نظارے کا اک بہانہ بنی

خوشا وہ وقت کہ یثرب مقام تھا اُس کا!
خوشا وہ دَور کہ دیدار عام تھا اُس کا!

منقولہ نظم میں حضرت موسیٰؑ کے تقاضائے دیدارِ باری (قرآن مجید ۱۱ : ۱۴۳) اور حضرت اویسؓ قرنی کے عشقِ رسولؐ کی تلمیحات قابلِ توجہ ہیں۔ (حضرت اویسؓ کا ذکر آگے آئے گا) حضرت موسیٰؑ کے معجزہ یدِ بیضا (دستِ سفید) اور دستِ موسیٰ وغیرہ اس کا مرادف ہے اور اقبال نے حضرت بلالؓ کے عشقِ رسولؐ اور ایمانِ کامل کے ذکر میں کئی جگہ بیان کیا (دیکھئے منقولہ اشعار) ہے۔ یہاں ادبی ذوق رکھنے والے حضرات اقبال کے شاعرانہ بلوغ کی داد دیں گے کیونکہ اسلام و ایمان نُور ہے اور اس نے ایک سیاہ فام حبشی (حضرت بلالؓ) کی سیرت کو وہی تلالؤ بخشا جو (تشبیہاً) اظہارِ معجزہ کے وقت حضرت موسیٰؑ کے دستِ مبارک کو آفتاب آسا پُرنور کر دیتا تھا۔ اوپر نظم کے آٹھویں شعر میں عشقِ رسولؐ اور ایمان کی تابش کو برق کے استعارے سے واضح کیا گیا ہے۔

دوسری نظم کے پہلے بند میں اقبال کسی محترم مستشرق کا حوالہ دیتے ہیں جس نے لکھا ہے کہ اسکندر مقدونی یونانی کے سے فاتح کو جس نے برصغیر میں پورس اور ایران میں دارا (داریوش سوم) کو شکست دی آج ایشیا کے لوگ بھول چکے ہیں۔ اقبال کے ماخذ کا ہمیں علم نہیں کہ مغربی حق شناس سے ان کا اشارہ کس مصنف کی طرف ہے۔ دوسرا بند البتہ جس میں اسکندر رومی اور بلالؓ حبشی کی شہرت اور قدر و منزلت کا موازنہ ہے، شاعر کا اپنا اضافہ ہے۔ فرماتے ہیں کہ صدائے بلالؓ (اذان) کی گونج اب بھی موجود ہے اور تا قیامت موجود رہے گی جبکہ نقارۂ اسکندر کی گھن گرج تمام ہو چکی۔ غور کریں کہ عشقِ رسولؐ اور متاعِ ایمان کا کیا بلند مرتبہ ہے۔ ایک 'شاہنشاہِ انجم سپاہ' فراموش ہو چکا مگر ایک معمولی حبشی غلام کروڑوں انسانوں کے دلوں کا حاکم ہے۔ کم از کم صدائے اذاں سن کر یادِ بلالؓ آ ہی جاتی ہے۔

بلالؓ

لکھا ہے ایک مغربیِ حق شناس نے   اہلِ قلم میں جس کا بہت احترام تھا
جولانگہِ سکندرِ رومی تھا ایشیا   گردوں سے بھی بلند تر اس کا مقام تھا
تاریخ کہہ رہی ہے کہ رومی کے سامنے   دعویٰ کیا جو پورس و دارا نے خام تھا
دنیا کے اس شہنشہِ انجم سپاہ کو   حیرت سے دیکھتا فلکِ نیل فام تھا
آج ایشیا میں اس کو کوئی جانتا نہیں
تاریخ دان بھی اسے پہچانتا نہیں
لیکن بلالؓ، وہ حبشی زادۂ حقیر   فطرت تھی جس کی نورِ نبوت سے مستنیر
جس کا امیں ازل سے ہوا سینۂ بلالؓ   محکوم اس صدا کے ہیں شاہنشہ و فقیر

ہوتا ہے جس سے اسود و احمر میں اختلاط — کرتی ہے جو غریب کو ہم پہلوئے امیر!
ہے تازہ آج تک وہ نوائے جگر گداز — صدیوں سے سن رہا ہے جسے گوشِ چرخِ پیر
اقبال کس کے عشق کا یہ فیضِ عام ہے؟
رومی فنا ہوا، حبشی کو دوام ہے!

اور ساتویں شعر میں اذان کی طرف اشارہ ہے اور اگلا شعر قیامِ نماز کی حکمتوں کا آئینہ دار ہے۔ یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کے ہاں رومی، مولانا جلال الدین محمد بلخی (م ۶۷۲ ہجری) صاحبِ مثنوی، اگرچہ چند ابیات میں رومی سے اسکندر کی طرف اشارہ ہے۔ حضرت بلالؓ نے کہتے ہیں کہ جہاد کرتے ہوئے مرتبہ شہادت حاصل کیا اور شام میں مدفون ہیں۔[۱۲]

حضرت اویس قرنیؓ

حضرت اویس قرنیؓ کے بارے میں اقبال کے اشعار اوپر نقل ہو چکے۔ وہ ایک عدیم النظیر عاشقِ رسولؐ اور درویش مشرب شخص تھے۔ فراقِ رسولؐ اور خوفِ عقبیٰ سے ان کی آنکھیں اشکبار رہتی تھیں۔

قرن، یمن میں ہے۔ جناب اویسؓ وہیں کے رہنے والے تھے۔ آں حضرتؐ کے معاصر تھے، اور شوقِ دیدار سے بیقرار، مگر بوڑھی اور بے سہارا ماں کو اکیلے چھوڑ کر حجاز نہ جا سکے۔ وہ تابعین کے زمرے میں آتے ہیں۔ صحابہؓ میں سے جو انہیں مل پاتے، ان سے آنحضرتؐ کے حالات پوچھ کر روتے رہنا ان کا معمول تھا۔ ان کی زندگی میں عاشقانہ جذب و انجذاب تھا۔ فرماتے تھے: مجھ میں ایک شعلہ ہے۔ غزوۂ احد میں آنحضرتؐ کا مبارک دانت شہید ہونے کی خبر جب ان تک پہنچی، تو اس عاشقِ رسولؐ نے ایک ایک کر کے اپنے سارے دانت توڑ ڈالے۔ روایت ہے کہ حضرت اویسؓ کی مناسبت سے آنحضرتؐ نے فرمایا تھا: یمن کی طرف سے مجھے ٹھنڈی ہوا آتی ہے۔ اویس قرنیؓ کے بارے میں ایک ارشادِ رسولؐ یوں ملتا ہے: قیامت کے دن وہ قبیلہ ربیعہ و مضر کی بھیڑوں کی تعداد کے برابر میری امت کے افراد کی شفاعت کریں گے۔' نیز یہ کہ 'اویسؓ' بہترین تابعین میں سے ہیں۔ حضرت اویسؓ شتر چرانی سے کسبِ معاش کرتے تھے۔ ان کی خوراک خشک روٹی رہی ہے۔

روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کو مامور کیا تھا کہ یمن جائیں، اویس قرنیؓ سے ملیں اور انہیں آنحضرتؐ کا سلام اور پیراہن مبارک پہنچائیں۔ اس وصیت کے مطابق آنحضرتؐ کے بتائے ہوئے حلیے کی رو سے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے حج کے موقع پر منادی کروا کے اہلِ یمن کو جمع کیا، ان سے حضرت اویسؓ کا اتا پتا دریافت کیا اور دونوں حضرات یمن تشریف لے گئے۔ حضرت اویس قرنیؓ سے دونوں نے مزاج پرسی کی۔ فرمایا: 'یومِ قیامت کی تیاری میں مصروف ہوں'۔ حضرت اویس قرنیؓ کے حالات صوفیہ کی معتبر کتابوں میں مندرج ملتے ہیں۔ کہتے ہیں جنگِ صفین میں وہ حضرت علیؓ کی حمایت میں شریک ہوئے اور شہید کر دیے گئے تھے۔ (۳۷ ہجری)

شیخ بایزید بسطامیؒ

نام طیفور بن عیسٰی تھا۔ بسطام (خراسان) کے رہنے والے تھے۔ دوسری / تیسری صدی ہجری کے صوفیائے کبار میں سے تھے۔ صوفیہ کے تذکروں میں ان کے حالات موجود ہیں نیز ان کی شطحیات (صوفیانہ دعووں) اور روحانی معراج اور گفتار کے بارے میں کئی کتابیں ملتی ہیں۔ اقبال نے دیگر صوفیائے کبار کے ساتھ ان کا ذکر کئی جگہ کیا ہے جیسے:

زانکہ ایں مقام ارجمند　　پاک مرداں از مقامات بلند
پاک مرداں چوں فضیلؒ و بوسعیدؒ　　عارفاں مثل جنیدؒ و بایزیدؒ (ق ن)

عجب نہیں کہ مسلماں کو پھر عطا کر دیں　　شکوہِ سنجر و فقرِ جنیدؒ و بسطامیؒ (ب ج)

غرض یہاں آپ کا ذکر زمرۂ عشاق میں کرنا مقصود ہے۔ ان کا طریقۂ تصوف (طریقۂ طیفوریہ) بھی عشقِ رسولؐ سے خصوصی طور پر مضبوط و مربوط ہے۔ اقبال نے مثنوی اسرارِ خودی میں لکھا ہے کہ حضرت بسطامیؒ اس قدر عاشقِ رسولؐ اور پیرو سنت تھے کہ خربوزہ نہ کھاتے تھے کیونکہ اس پھل کے کھانے کا مسنون طریقہ انھیں معلوم نہ تھا:

کامل بسطامؒ در تقلید فرد　　اجتناب از خوردنِ خربوزہ کرد
عاشقی؟ محکم شو از تقلیدِ یارؐ　　تا کمندِ تو شود یزداں شکار

حاشیۂ کتاب میں علامہ مغفورؒ نے لکھا ہے: "حضرت بایزید بسطامیؒ نے خربوزہ کھانے سے محض اس بنا پر اجتناب کیا تھا کہ انھیں معلوم نہ تھا کہ نبی کریمؐ نے یہ پھل کس طرح کھایا ہے۔ اس کامل تقلید کا نام عشق ہے۔"

بایزید ۲۶۱ ہجری یا اس کے کچھ پیش و پس میں فوت ہوئے ہیں۔ سالِ وفات میں کئی اور سنین بھی مذکور ملتے ہیں

امام بوصیریؒ

پورا نام محمد بن سعید ہے (متوفی بظاہر ۶۹۴ ہجری)۔ بوصیر مصر میں ہے۔ امام محمد بن سعیدؒ کو اپنے مولد کی نسبت سے بوصیری کہا جاتا ہے۔ اقبال نے مثنوی رموزِ بیخودی اور پس چہ باید کرد کے آخر میں دو جگہ ان کا ذکر کیا مگر شعر اور نثر اور حاشیے میں بوصیری کو 'بصیری' ہی لکھا ہے۔

امام محمد بوصیریؒ مصری، ایک عالم، شاعر اور عاشقِ رسولؐ تھے۔ ان پر فالج کی بیماری کا حملہ ہوا جس کے دوران انہوں نے ۱۶۵ اشعار کی حامل ایک بے نظیر نعتِ نبویؐ لکھی۔ اس کا عنوان الکواکب الدریۃ فی مدح خیر البریۃؐ ہے مگر عرفِ عام میں اسے "قصیدہ بردہ" کہتے ہیں۔ عربی دان حضرات کی رائے ہے کہ شاعرِ دربارِ نبویؐ، حضرت حسانؓ بن ثابت کی نعوت کے بعد عربی میں اس قصیدے سے بہتر نعتِ نبویؐ نہیں لکھی گئی۔ کہتے ہیں یہ ارمغانِ نعت دربارِ نبویؐ میں مقبول ہوا

اور شاعر نے عالم خواب میں دیکھا کہ نبی اکرمؐ اسے اپنی چادر مطہر عطا فرما رہے ہیں۔ اس خوش نصیب عاشق شاعر کو دیدار نبویؐ نصیب ہوا اور مرض فالج سے بھی رستگاری ملی (قصیدہ بردہ کی مختلف زبانوں میں درجنوں شرحیں موجود ہیں)

اقبال نے اپنے بعض مکتوبات اور اوپر مذکورہ دو مثنویوں کے نعتیہ اور عرض حال کے اشعار میں امام بوصیریؒ کا ذکر کیا ہے۔ قصیدۂ بردہ کے کم از کم تین شعروں کے مضمون کو بھی اقبال نے اپنے اشعار میں سمویا ہے

امام بوصیریؒ: احل امتہ فی حرز ملتہ   کاللیث حل مع الاشبال فی اجم
اقبال: امتش در حرز دیوار حرم   نعرہ زن مانند شیران در اجم
امام بوصیریؒ: لما دعا اللہ داعینا لطاعتہ   باکرم الرسل کنا اکرم الامم
اقبال: پس خدا بر ما شریعت ختم کرد   بر رسول ما رسالت ختم کرد
رونق از ما محفل ایام را   او رسل را ختم و ما اقوام را
امام بوصیریؒ: ام ھبت الریح من تلقاء کاظمۃ   او اومض البرق فی الظلماء من اضم
اقبال: سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحاب شب   کوہ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
گرد سے پاک ہے ہوا، برگ نخیل دھل گئے   ریگ نواح کاظمہ، نرم ہے مثل پرنیاں

پہلی دو مثالیں رموز بیخودی سے ہیں اور تیسری بال جبریل (نظم ذوق و شوق) سے جہاں شاعر نے مضمون کو ترقی دی ہے۔ کوہ اضم (نواح مدینہ میں) اور کاظمہ (= مدینہ) البتہ اسی قصیدہ بردہ سے مقتبس ہیں۔

'رموز بیخودی' میں عرض حال مصنف بحضور رحمۃ للعالمینؐ' کے عنوان سے اقبال نے جو شعر لکھے وہ فارسی کے نعتیہ ادب کا گل سرسبد کہے جا سکتے ہیں، اور اتفاق دیکھئے کہ ایک ایرانی مصنف نے ان پر غیر معمولی توجہ دکھائی ہے[۵]۔ شروع کے ۹ ابیات دیکھیں۔ ایک ایک شعر کی شرح میں کتاب لکھی جا سکتی ہے۔

ای ظہور تو شباب زندگی   جلوہ ات تعبیر خواب زندگی
ای زمین از بارگاہت ارجمند   آسمان از بوسۂ بامت بلند
شش جہت روشن ز تاب روی تو   ترک و تاجیک و عرب ہندوی تو
از تو بالا پایۂ این کائنات   فقر تو سرمایۂ این کائنات
در جہان شمع حیات افروختی   بندگان را خواجگی آموختی
بی تو از نابود مندیہا خجل   پیکران این سرای آب و گل
تا دم تو آتشی از گل گشود   تودہ ہای خاک را آدم نمود
ذرہ دامنگیر مہر و ماہ شد   یعنی از نیروی خویش آگاہ شد

اس عرض حال میں، بقول حفیظ جالندھری ؎ تمنا مختصر سی ہے مگر تمہید طولانی، شاعر نے چند باتیں کہی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ

قرآن مجید کی تعلیمات بیان کر رہا ہے مگر عجمی مسلمان کہتے ہیں کہ وہ یونانی فلسفہ پیش کر رہا ہے۔ (معرکۂ خودی، بیخودی کی طرف اشارہ ہے)۔ دوسرے یہ کہ وہ حسن پرستی اور تکنیک کی منازل میں رہا ہے مگر اب وہ منازل طے ہو چکیں۔ تیسرے یہ کہ وہ عاشق رسولؐ ہے۔ چوتھے یہ کہ اسے دربار نبوی سے بربط سلمیٰ (عربوں کے انداز کی اسلامی شاعری) عطا ہوئی جو امام بوصیریؒ کو عطا کی جانے والی چادر مطہرہ کی طرح مقدس ہے۔ شاعر کی التماس و آرزو یہ ہے کہ اسے باعمل بننے کی سعادت ملے اور اس کا مدفن مدینہ ہو۔

تا مرا افتاد بر رویت نظر　　از اب و ام گشتۂ محبوب تر
عشق در من آتشی افروخت است　　رحمتش باد اگر جانم سوخت است
نالۂ مانند نی سامان من　　آں چراغ خانۂ ویران من
ای بصیری را ردا بخشندۂ　　بربط سلمیٰ مرا بخشندۂ
ذوق حق دہ این خطا اندیش را　　اینکہ نشناسد متاع خویش را
در عمل پایندہ تر گردان مرا　　آب نیسانم گہر گردان مرا
از درت خیزد اگر اجزای من　　وای امروزم، خوشا فردای من
کوکبم را دیدۂ بیدار بخش　　مرقدی در سایۂ دیوار بخش

اقبال زندگی کے آخری تقریباً چار سال بیمار اور زیر علاج رہے۔ اس دوران وہ بھوپال جاتے رہے جہاں ان کا برقی علاج ہوتا تھا۔ وہ بیشتر سر سید احمد خان کے نامور پوتے سر راس مسعود (م ۱۹۳۷ء) کے ہاں مہمان ہوتے تھے۔ ایسے ہی ایک موقع پر ۳ اپریل ۱۹۳۶ء کی رات کو انہیں سر سید احمد خان مرحوم خواب میں نظر آئے اور فرمایا: اپنے مرض کی شفایابی کی خاطر آنحضرتؐ کے حضور میں التجا کرو۔ "در حضور رسالت مآبؐ" کے عنوان سے اقبال کی التجا اسی سلسلے میں ہے۔ یہاں شاعر حضور پاکؐ کے ان احسانات کا ذکر کرتا ہے جو انہوں نے عالم انسانی پر کئے ہیں۔ وہ حسب دستور مسلمانوں کے انحطاط اور زوال پر نوحہ کناں اور ان کے اصلاح احوال کا ملتجی آرزو مند ہے۔ ذاتی التجائیں اس کی صرف دو ہیں: ایک یہ کہ اسے حج اور زیارت کی توفیق ارزانی ہو۔ اور دوسرے یہ کہ اس کی صحت بحال ہو تاکہ وہ مسلمانوں کو نئے افکار سے مستفید کر سکے۔ فرماتے ہیں کہ بیماری نے صبح کی تلاوت قرآن کی لذت چھین لی (آواز کے بیٹھ جانے کا اشارہ ہے) اور دواؤں کی بدبو اور تلخی نے ذوق و مشام کو پراگندہ کر دیا ہے۔ پس حضرت امام محمد بوصیریؒ کی طرح ان کی بھی چارہ سازی فرمائی جائے:

در نفس سوز جگر باقی نماند　　لطف قرآن سحر باقی نماند
از زمان دردی کہ در جان تن است　　گوشۂ چشم تو داروی من است
در نسازد با دوا جان زار　　تلخ دارویش بر مشامم ناگوار
کار این بیمار نتوان بر دیش　　من چو طفلان نالم از داروی خویش

تلخی او را فریبم از شکر　　خندہ ہا در لب بدوزد چارہ گر
مہر تو بر عاصیاں افزوں تر است　　در خطا بخشی چو مہر مادر است
ای وجود تو جہاں را نو بہار　　پرتو خود را دریغ از من مدار
چوں بصیری از تو می خواہم کشود　　تا بمن باز آید آں روزی کہ بود

حاشیے اور وضاحتیں

۱ بال جبریل، نظم 'ذوق و شوق'۔

۲ ارمغان حجاز (بحضور رسالت مآبؐ)۔

۳ پیام مشرق (مے باقی، آخری سے پہلی غزل کا مقطع)۔

۴ جاوید نامہ (فلک عطارد)۔

۵ طبع پریس ۱۹۱۲ء (تصحیح قرنی ضمیمیں)۔

۶ کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاہوری طبع تہران میں (طبع اول ۱۹۶۳ء اور طبع دوم ۱۹۷۳ء) یہاں بظاہر سہواً 'صدیق' کو 'تصدیق' بنا دیا گیا ہے۔

۷ الاصابہ فی تمییز الصحابہؓ لابن حجر (احمد الکنانی العسقلانی) الجزء الثانی قاہرہ ۱۹۳۹ء (مطبع مصطفیٰ محمد) صفحہ ۳۶۰ الی ۳۶۲۔ (شمارہ ۵۵۹۶)۔

۸ رموز بیخودی (تفسیر لم یلد ولم یولد)۔

۹ حوالہ ۵ سے مربوط۔

۱۰ جاوید نامہ (آں سوئے افلاک)۔

۱۱ حوالہ ۶ سے مربوط۔

۱۲ پیام مشرق (مے باقی، غزل شمارہ ۳۲)۔

۱۳ بال جبریل، نظم حال و مقام۔

۱۴ یہاں استدراکاً حضرت بلالؓ کے بارے میں چند سوانحی سطور لکھی جاتی ہیں:

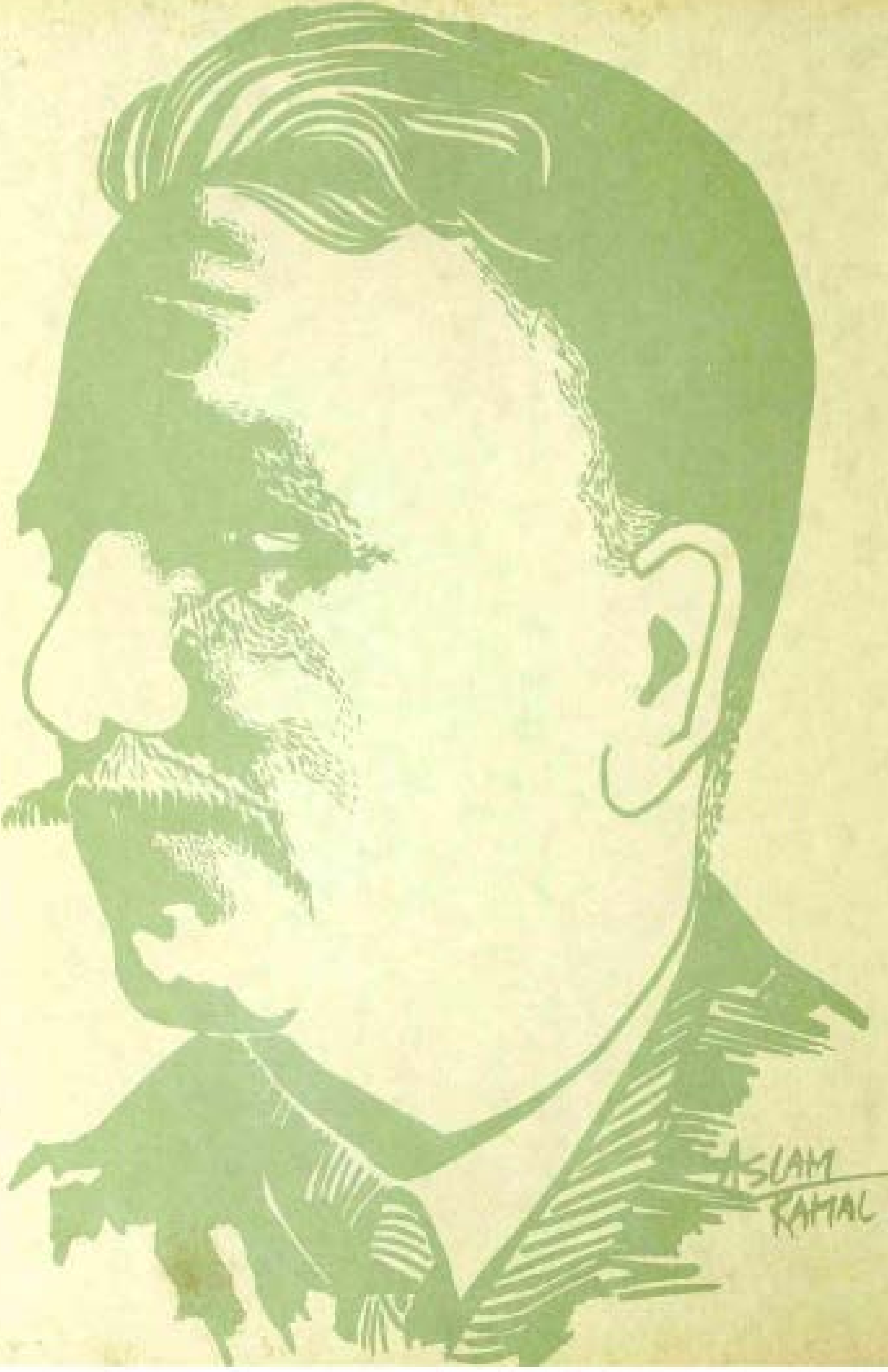
نام بلال بن رباح اور کنیات ابو عبداللہ اور ابن حمامہ ہیں۔ مکہ مکرمہ میں پیدا ہوئے۔ امیہ بن خلف کے غلام تھے جس نے مسلمان ہو جانے پر ان پر بے پناہ مظالم ڈھائے۔ کہتے ہیں حضرت ابوبکر صدیقؓ نے انھیں خرید کر آزاد کر دیا تھا یا اپنے ایک غیر مسلم غلام کے بدلے۔ حضرت بلالؓ سابقون الاولون میں سے ہیں۔ کہتے ہیں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بعد بالغ مردوں میں وہ دوسرے شخص ہیں جو آنحضرتؐ پر ایمان لائے تھے۔ پہلی صدی ہجری میں اذان کی فرضیت کے بعد حضرت بلالؓ پہلے مؤذن مقرر ہوئے تھے۔ فتح مکہ کے بعد حرم بیت اللہ شریف میں بھی پہلی اذان انھوں نے ہی دی تھی۔ حضرت عمرؓ کے عہد خلافت کے آغاز سے حضرت بلالؓ بلاد شام چلے آئے اور تبلیغ دین میں مصروف ہو گئے۔ اس کے بعد وہ صرف دو تین بار مدینہ منورہ تشریف لائے اور حضرت عمرؓ، نیز حضرت امام حسنؓ اور حضرت امام حسینؓ کی فرمائش پر اذان دی۔ حضرت بلالؓ سب صحابہؓ کی نظر میں بے حد محترم رہے ہیں۔ ان کی وفات ۱۷ تا ۲۱ ہجری کے درمیان مختلف فیہ ہے۔ (دائرۃ المعارف اسلامیہ انگریزی جدید اڈیشن)۔

۱۵ سرود اقبال (مقدمہ) از فخرالدین حجازی تہران ۱۳۵۴ھ شمسی / ۱۹۷۵ء۔

رسولؐ نمبر

سیرۃ رسولؐ ایسا موضوع ہے جس پر دنیا میں سب سے زیادہ لکھا گیا۔ ہر عالم نے لکھا، ہر دانشور نے لکھا، پھر بھی حق ادا نہ ہوا۔ ایک ایسی ہی کوشش ادارۂ نقوش کی بھی ہے۔ وہ بھی مقدور بھر اپنا فرض ادا کر رہا ہے۔ اب تک جتنے بھی کام ادارہ نقوش نے اپنے ذمے لیے، اُن کی ایک دائمی حیثیت ہے۔ وہ نمبر ادب کا لازوال حصہ بن گئے۔ انشاءاللہ اس موضوع پر بھی فوقیت حاصل ہو گی!

(ادارۂ نقوش، لاہور)


ASLAM
KAMAL

اِقبال، جِن سے متاثر ہوا

حاصل کسی کامل سے یہ پوشیدہ ہُنر کر
کہتے ہیں کہ شیشے کو بنا سکتے ہیں خارا

ابن عربی اور اقبال

ڈاکٹر سید عبداللہ

وحدت الوجود کے مسئلے پر علامہ اقبال کے خیالات سب کو معلوم ہیں۔ انھوں نے اپنی نظم و نثر میں اس تصور کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا ہے ...... اور یہ بھی معلوم ہے کہ مسلمان اہل فکر و عرفان میں اس تصور کے سب سے بڑے نمائندے (یا شارح یا مبلغ) شیخ اکبر محی الدین ابن عربی تھے۔ یہ باتیں فکر اقبال پر کام کرنے والے جملہ حضرات جانتے ہیں۔

اس موضوع پر ایک نیا مقالہ لکھنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی ہے کہ قارئین کی کثیر تعداد بعض نقادوں کی تحریرات کے زیر اثر دنیائے اسلام کے اس عظیم عارف اور مفکر ابن عربی کی حقیقی عظمتوں سے بے خبر بلکہ انکاری ہے۔ دوسری طرف یہ ہوا ہے کہ علامہ اقبال کی کڑی "دین داری" (یعنی صرف قرآنی اصولوں یا دینی نظریات کو فکریت کے ہر رنگ سے آزاد کر کے) خیالات کے برعکس حال ہی میں اردو ادب کے بعض نقادوں اور مفکروں نے ابن عربی کی نظریات و شعریات کے احیا کی سنجیدہ کوششیں شروع کر دی ہیں۔ اور نہ صرف وحدت الوجود کے مسئلے کی نئی تحقیق و تعبیر ہو رہی ہے بلکہ ابن عربی کو متقشفانہ دین پرستی کے خلاف جہاد کرنے والا اور اشیا اور کائنات کی ظاہری سطح کے باطن میں چھپی ہوئی حقیقتوں کے معنی دریافت کرنے والا عارف ثابت کیا جاتا ہے۔ میرا ذاتی احساس یہ ہے کہ یہ دونوں انتہائیں غلط ہیں۔ اس لیے ضروری ہوا کہ ہم ان افراط و تفریط سے بچ کر ایک متوازن رائے قائم کریں تاکہ ایک طرف ہم اس عظیم عارف کی جس نے مشرق و مغرب دونوں کو بیک وقت متاثر کیا ہے اور دنیائے اسلامی علم و عرفان کا گہرا نقش قائم کیا ہے، صحیح مرتبہ شناسی کر سکیں اور دوسری طرف یہ واضح کر سکیں کہ علامہ اقبال نے شیخ کے خیالات و نظریات پر جو تنقید کی ہے وہ اصولی ہے اور وہ کسی صورت میں ابن عربی کی عظمت کے دوسرے پہلوؤں کے منکر نہ تھے۔ انھیں ابن عربی کے متعلق چند خیالات سے اختلاف تھا لہذا سوچے سمجھے بغیر یہ کہہ دینا کہ علامہ اقبال ابن عربی کے دشمن تھے حضرت علامہ کے وجوہ اختلاف سے بے خبری بھی ہے اور ان کے ساتھ ناانصافی بھی۔

میں عرض کر چکا ہوں کہ ابن عربی سے علامہ کا اختلاف اصولی تھا۔ چنانچہ وہ اپنے مکاتیب میں جہاں یہ لکھتے ہیں کہ

"جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں۔"

(اقبال نامہ ج ۱، ص ۴۴، مکتوب بنام سراج الدین پال)

---

[1] میں نے دانستہ ابن العربی نہیں لکھا، اسی نام کے ایک دوسرے عالم اور فقیہ سے (جو باہم تقریباً معاصر تھے) الگ رکھنے کی خاطر فقیہ اور عالم کو ابن العربی اور ہمارے مقالے کے موضوع صوفی اور فلسفی (شیخ اکبر) کو ابن عربی لکھنے میں احتیاط ملحوظ رکھی گئی ہے۔ فقیہ ابن العربی احکام القرآن کے مصنف تھے۔

[2] ہسپانوی پروفیسر آسین اور فرانسیسی محقق میسینوں (MASSIGNON) اور سید حسین نصر اور عرب میں عفیفی کی تحریریں ملاحظہ ہوں۔

وہاں وہ علامہ سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں ان کا نام عزت و تکریم سے لیتے ہوئے ان سے دریافت کرتے ہیں،

> "حضرت محی الدین ابن عربی نے 'فتوحات' یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان کی بحث کس کس جگہ کی ہے؟ حوالے مطلوب ہیں۔"
>
> (اقبال نامہ ج ۱، ص ۱۶۴ و ص ۱۲۴)

اسی طرح خطبات میں ان کا نام عزت سے لیتے ہیں اور ایک دو موقعوں پر ان سے استشہاد بھی کرتے ہیں۔

ابن عربی سے علامہ اقبال کے بڑے اختلافات دو ہیں: ایک مسئلہ وحدت الوجود اور دوم ان کی دینی رمزیت۔ رمزیت کے معنی یہ ہیں کہ دین یا قرآن کے ظاہر کے پیچھے جو باطنی معانی ہیں انھیں حقیقی و اصل قرار دیا جائے اور ظاہری الفاظ یا عبارت کو محض رمز یا علامت سمجھ کر تاویل کے ذریعے ظاہری مفہوم کے بجائے باطنی معنی کو اصل سمجھا جائے۔ مثنوی 'اسرار خودی' کے دیباچے کے سلسلے میں جو بحث چھڑی تھی اور اس میں علامہ نے اپنے معترضین کے جواب میں مضمون بھی لکھے تھے ان میں سے ایک مضمون[1] میں انہوں نے ابن عربی سے اپنے اختلاف کے وجوہ بتائے ہیں: ۱۔ شیخ کا نظریہ قدم ارواح کملا۔ ۲۔ مسئلہ وحدت الوجود اور ۳۔ مسئلہ تنزلات ستہ وغیرہ۔ اسی طرح کے کچھ اور اختلافات بھی ہیں۔ (دیکھیے مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی، اشاعت اول ۱۹۶۳ء، ص ۱۶۱ و بعد)

قبل اس کے کہ مذکورہ اختلافات کو زیر بحث لایا جائے مناسب بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختصراً ابن عربی کے کچھ فکر و فضائل کی مجمل سی روداد بیان کر دی جائے تاکہ اقبال اور ابن عربی کے ذہنی فاصلوں کا کچھ اندازہ ہو سکے۔

الشیخ الاکبر محی الدین ابن عربی[2] (= ابن العربی) مرسیہ (اندلس) میں ۱۷ رمضان ۵۶۰ھ / ۲۸ جولائی ۱۱۶۵ء کو پیدا ہوئے اور تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۳۸ برس کی عمر میں ترک وطن کر کے مصر اور دیگر بلاد مشرق میں متعدد علمی سیاحتوں کے بعد بالآخر دمشق میں اقامت گزیں ہو گئے اور وہیں ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء میں وفات پائی۔

کتابیں انہوں نے بتعداد کثیر لکھیں (تعداد میں اختلاف ہے۔ کم سے کم ۲۵۱ جو ان کی اپنی ایک یادداشت کے مطابق ہے اور زیادہ سے زیادہ پانچ چھ سو)۔ ان میں سب سے زیادہ شہرت ان کی دو کتابوں کو حاصل ہے:

۱۔ 'الفتوحات المکیہ' جو مکہ معظمہ میں ۶۲۹ھ میں ختم ہوئی، یہ بہت ضخیم ہے۔

۲۔ 'فصوص الحکم' جو دمشق میں ۶۲۷ھ میں تصنیف ہوئی۔

اس دوسری کتاب میں ابن عربی نے اپنی خاص تکنیک (تاویل) سے کام لے کر قرآن مجید کی آیات اور منتخب احادیث کی مخصوص انداز میں تفسیر و تشریح کی ہے۔

---

[1] مقالاتِ اقبال مرتبہ سید عبدالواحد معینی ص ۱۶۰، بعنوان اسرار خودی اور تصوف۔

[2] جیسا کہ پہلے بیان ہوا بعض مصنفین احتیاطاً انھیں ابن عربی ہی لکھتے ہیں تاکہ انھیں ان کے دوسرے ہم نام اندلسی ابن العربی فقیہ سے الگ سمجھا جا سکے۔ (المتوفی ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء)

اگر یہ کہہ دیا جائے کہ ابن عربی اسلام کی علمی و دینی تاریخ کی سب سے بڑی متنازعہ فیہ شخصیت ہیں تو اسے مبالغہ نہ سمجھا جائے۔ گذشتہ چھ سات صدیوں میں ابن عربی کے افکار کے حق میں لکھنے والے علما و متصوفین کبار کی ایک طویل قطار نظر آتی ہے۔ اسی طرح ان کے خلاف لکھنے والوں کی قطار بھی اتنی ہی طویل ہے جن میں بڑے بڑے لوگ شامل ہیں ...... اور اس آخری دور میں مولانا اشرف علی تھانوی اور علامہ اقبال وحدت الوجود کے ممتاز ناقدین میں ہیں۔ جدید زمانے میں ایرانی دانشور حسین نصر[1] اور العفیفی[2] نے ابن عربی کا محققانہ مطالعہ کیا ہے اور مغربی مصنفین اور مورخین فلسفہ و تصوف میں ہسپانوی پروفیسر آسین اور پروفیسر نکلسن بھی ہیں جنہوں نے ابن عربی کے تخیلی ادب اور صوفیانہ شاعری کی تشریح و تنقید کی ہے۔

ابن عربی کے حامی اکثر وہ لوگ ہیں جنھیں ان کی شخصیت میں ایک عظیم صوفی، مفکر اور ادیب نظر آیا ہے اور مخالف وہ لوگ ہیں جو انھیں ان کے اصول "تاویل" باطنی اور رمزی طریق کار اور دین کے قطعی و معروضی حقائق و احکام کو رمز اور تخیل کے وسیلے سے مبہم بنانے والے ملحد کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔

اور اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک ہم ان کی مختلف کتابوں میں انھیں دیکھتے ہیں وہ ایک معجون مرکب معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے یہاں دین (اشعریت) بھی ہے، کلام (مذہب معتزلہ) بھی ہے، یونانیت (رواقیت) بھی ہے اور نو افلاطونی اشراقیت بھی، تصوف اور اس کی متعلقہ نفسیات بھی ہے اور شعر و ادب بھی۔ عفیفی کے نزدیک وہ صوفی سے زیادہ فلسفی ہیں[3]۔ لیکن بعض لوگ انھیں اس کے برعکس محض صوفی کہتے ہیں۔

ابن مسدی نے اس کے عقائد کا خلاصہ یوں بیان کیا ہے: "وہ عبادات میں ظاہری مذہب (ابن حزم کے ظاہریہ مسلک کے) آدمی تھے مگر اعتقادات میں باطنی النظر تھے۔"[4] گویا انہوں نے ایک جامع شخصیت بننے کے شوق میں خود کو موضوعیت اور معروضیت کا مجموعہ بنانے کی کوشش کی اور ہر مکتب فکر و نظر کو اپنی طرف متوجہ کر کے، خود کو ہمہ گیر اختلاف کا نشانہ بنا کر، وسیع ترین اور حیرت انگیز شہرت حاصل کر لی۔

مختلف دینی نقطۂ نظر سے کوئی کچھ کہے یہ تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے کہ ابن عربی عالم اسلام کی عظیم ترین اگرچہ بے حد متنازع فیہ، تخلیقی اور علمی شخصیتوں میں سے ایک تھے جنھیں محض یہ کہہ کر ٹالا نہیں جا سکتا کہ ان کے یہاں الحاد و زندقہ ہے باقی کچھ نہیں۔ یہ رائے درست بھی ہو تب بھی ہم یہ دیکھ کر حیران رہ جاتے ہیں کہ ہماری تاریخ کے بڑے بڑے علمی رجال ان سے الجھتے بھی ہیں اور ان کے سامنے سر بھی جھکاتے ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ جہاں ان سے الجھتے ہیں وہاں ان کا احترام بھی کرتے ہیں اور ان کی کشفی غلطیوں کی تاویل کر کے ان کی بزرگی کو تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:-

"عجائب کار و بار است کہ شیخ محی الدین از مقبولان نظر می آید"[5]

---

[1] ملاحظہ ہو ان کی کتاب THE YHREE MUSLIM SAGES

[2] عفیفی THE MYSTICAL PHILOSOPHY OF MOHYID DIN IBNUL ARABI۔

[3] عفیفی، محولہ بالا انگریزی کتاب ص ۱۱۲ - [4] اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ ابن عربی۔ [5] تعلیمات مجدد از ملک حسن علی ص ۱۸۹۔

اور حق یہ ہے کہ ابن عربی کو "عجمی" تصوف (یعنی ایرانی مجوسی خیالات) کا نمائندہ اعظم کہہ کر بھی ٹالا نہیں جا سکتا کیونکہ اول تو وہ امتزاج پسند شخص ہیں جنھوں نے مختلف عناصر فکری سے اپنا ایک نظام فکر اس قدر مربوط و مضبوط تیار کیا ہے کہ صدیوں سے اسے توڑنے کی کوشش ہو رہی ہے مگر ابھی ٹوٹتا نہیں، دوم ان کے مداحوں اور عقیدت مندوں میں ترکوں جیسی صلابت پسند قوم کے اہل علم بھی شامل ہیں (مثلاً صدرالدین قونوی۔ ترکوں پر ابن عربی کے اثرات کے لئے دیکھیے ایس اے کیو حسینی کی انگریزی کتاب[1] دیباچہ)

ترکوں کو ان معنوں میں تو عجمی کہا جا سکتا ہے کہ وہ عرب نہیں لیکن توانائی اور جلال و شوکت میں ایرانیوں سے بالکل مختلف قوم ہیں۔ مولانا روم کا سلسلہ بھی صدرالدین قونوی کے توسط سے ابن عربی سے مل جاتا ہے۔ معلوم نہیں اس خاص پہلو کی تعبیر کس طرح ہو گی۔ کیونکہ علامہ اقبال رومی کو عجمی تصوف کا نمائندہ نہیں کہتے۔ اس صورت میں سارا مسئلہ نہایت ہی پریشان کن ہو جاتا ہے اور عقل اس کے حل سے عاجز آ جاتی ہے۔

میرے نزدیک، ابن عربی کی مقبولیت (یا بصورت اختلاف ان کی شہرت) کا باعث منجملہ دیگر اسباب کے یہ ہے کہ ان کی ناقابل انکار تخلیقی اور امتزاجی صلاحیت نے ایک ایسا دینی فکری و تخیلی مجموعہ تیار کیا ہے جو اچھا ہو یا برا، چونکا دینے والا اور مبہوت کر دینے والا ضرور ہے۔ ان کے فکر سے طبع انسانی یا ذوق انسانی کے وہ خلا پر ہو جاتے ہیں جو کڑی اور متقشف دینداری سے بالعموم پیدا ہو جاتے ہیں۔ انسانی طبیعت ذرا سی پھیلاؤ اور کشادگی کی طلب گار ہوتی ہے۔ اس پر تخییل اور فکر کے دروازے بند کر دینے سے ظاہری ڈسپلن تو پیدا ہو جاتا ہے مگر باطن کی دنیا مقید ہو کر سکڑ جاتی ہے۔

ابن عربی خود عجمی نہ تھے وہ اندلس سے آئے عجم میں بھی رہے اور عرب میں بھی۔ یہ امر بھی قابل مطالعہ ہے کہ ان کے افکار عظیمہ کے حقیقی مصادر کیا ہیں مگر اتنا ماننا پڑے گا کہ انہوں نے جو نظام تصورات دیا ہے وہ مبہوت کر دینے والا ہے...... وہ ایک جامع شخص تھے۔ عفیفی کی رائے میں وہ صوفی کم اور حکیم اور "تھیوصوفسٹ" زیادہ تھے (کتاب محولہ بالا، ص ۱۱۲) اور ترجمان الاشواق (ان کی نظموں کا مجموعہ) جذب و حال سے لبریز ہے، علمائے ظاہر اپنی جگہ درست ہی تھے لیکن انسان جیسی عجیب غریب مخلوق مسلسل اور ہمہ گیر ضابطہ بندی سے اکتا کر کبھی کبھی تخییل اور عجائبات کی دنیا میں بھی نکل جانا چاہتی ہے...... اس لحاظ سے ابن عربی کو اسلام کی علمی تاریخ کا سب سے بڑا تخییلی تخلیق کار اور مفکر کہا جا سکتا ہے جس کے طلسم افکار میں دین خالص سے لے کر توہمات کی دنیا تک کے سب رنگ مل جاتے ہیں...... جو تیز اور شوخ بھی ہیں اور دلفریب اور گمراہ کن بھی...... انہوں نے فکر کی ایسی دنیا تخلیق کی جس میں کشش بھی ہے اور کشش (بالضم) بھی۔

عفیفی کی رائے میں ابن عربی عالم بھی تھے اور عارف بھی۔ قشیری نے اپنے رسالہ فی التصوف میں لکھا ہے کہ العارف فوق ما یقول والعالم دون ما یقول (عارف کا حال اس کے قال سے برتر اور افزوں تر ہوتا ہے اور عالم کا حال اس کے قال

---

[1] THE PANTHEISTIC MONISM OF IBNUL ARABI

سے منکشف ہوتا ہے، ایک حکیم حقیقت کا مشاہدہ کر کے اس کا خارج سے بر آمدہ قیاسات کی بنا پر تجزیہ کرتا ہے اور عارف قعر دریا میں غوطہ زن ہو کر سر تک پہنچ جاتا ہے۔ مگر ابن عربی علم میں عالم کامل اور عرفان میں عارف کامل ہے۔ اس طرح انھیں کمالات کا مجموعہ کہا جا سکتا ہے۔

ابن عربی کی آخری دو کتابیں آزمائش کا درجہ رکھتی ہیں جن کی رمزی زبان کے عقدے کھولنے کی کوشش میں کئی لوگوں نے عمریں بسر کر دیں اور پھر بھی کامیاب نہ ہوئے ہیں۔ اسے طلسماتی تخلیق کاری کہتا ہوں اور اسی کی بنا پر ابن عربی کو اسلامی علمی تاریخ کی عظیم شخصیتوں میں شمار کرتا ہوں۔

میں نے عنوان مضمون کے اعتبار سے، ابن عربی کے مرتبے کے متعلق اگرچہ اس کا کچھ جواز بھی ہے، شاید ضرورت سے کچھ زیادہ ہی لکھ دیا ہے اب معذرت کرتے ہوئے مجھے دیکھنا یہ چاہیے کہ علامہ اقبال کو شیخ الاکبر کے جن خیالات و مسائل کے بارے میں اختلاف ہے وہ کیا ہیں...... اور ان کے اختلاف کی اساسی اور معنوی قدر و قیمت کیا ہے؟

سابقاً عرض کیا جا چکا ہے کہ حضرت علامہ نے ابن عربی کے جن بڑے نظریات پر اعتراض کیا ہے ان میں (مطلق عجمی تصرف کے علاوہ جو مستقل بحث کا محتاج موضوع ہے) نمایاں مسئلے تین ہی ہیں جن میں سے ہر ایک اپنی جگہ اہم بحث ہے:

۱۔ وحدت الوجود۔
۲۔ تنزلات ستہ یا مراتب شش گانہ۔
۳۔ قدم ارواح کملا (یعنی یہ عقیدہ کہ کاملین (انبیا و اولیا) کی روحیں قدیم ہیں حادث نہیں)

غور کیا جائے تو تینوں مسئلے ایک ہی موضوع کی تین شاخیں ہیں مرکزی موضوع وحدت الوجود ہے چنانچہ اسی کو مرکز بحث بنانا مفید ہوگا۔

وحدت الوجود اور تنزلات ستہ

ان اصطلاحات کا تجزیہ کرنے سے پہلے یہ وضاحت ضروری ہے کہ مغربی اصطلاح PANTHEISM وحدت الوجود سے ترادف نہیں رکھتی۔ اس کے صرف بعض پہلو وحدت الوجود سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اسی طرح سپینوزا کا فلسفہ بعض مماثلتوں کے باوجود شیخ اکبر کے نظریہ وحدت سے مختلف ہے۔

شیخ کے مخصوص نظریے پر بحث کرتے ہوئے مسئلہ وجود ہی ہمارے سامنے آتا ہے جس کا انگریزی میں لکھنے والے مصنف BEING ترجمہ کرتے ہیں۔ اسلامی ادبوں میں لفظ ذات بڑی اہمیت رکھتا ہے جسے لفظ وجود کا ہم معنی لفظ کہا جا سکتا ہے۔

شیخ اکبر کے خیال میں وجود صرف ذات باری کو کہہ سکتے ہیں جسے ذات مطلق، ذات بحت یا ذات احدیت بھی کہا گیا ہے۔ پھر ذات مطلق نے اپنے اندر سے موجودات خلق کیں مگر یہ موجودات کائنات ذات مطلق سے الگ نہیں اس کے اندر ہے۔ موجود مطلق خدا کی ذات ہی ہے باقی سب تعینات ہیں جنھیں صفات ذات باری یا مظاہر ذات باری کہا گیا ہے مگر یہ مظاہر ذات باری سے جدا نہیں۔

کائنات میں جو کچھ نظر آتا ہے خدا نہیں مگر خدا سے جدا بھی نہیں[1]۔ یہ مظاہر ذات حق ہی کے شئون ہیں اس سے الگ نہیں۔ خدا کی ذات، احد ہے واحد نہیں۔ واحد ہوتی تو تعدد میں اس کا کوئی ثانی یا مثل بھی ہوتا۔ دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے آئینے کے مقابل آئینے کے مانند ہے جس میں ذات حق جو نور ہے منعکس ہوتی ہے۔ یہی انعکاسات موجودات کہلاتے ہیں۔ ان کی اپنی ہستی کوئی نہیں سب اسی نور کی صد رنگ تجلیات ہیں جو ہر لحظہ نور حق سے منعکس ہوتی رہتی ہیں اور تازہ بتازہ اور نو بہ نو رنگ اس سے خلق ہوتے رہتے ہیں اور ہوتے رہیں گے[2]۔ یہی خلق مسلسل زمان یا دہر کہلاتی ہے۔ (ابن عربی دہر کو بمعنی خدا استعمال کرتے ہیں)

خلاصہ یہ ہے کہ وجود و موجود صرف خدا ہے اور باقی کوئی نہیں۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ سب پرتو ہیں اس مسلسل تخلیق کے جو ذات باری مسلسل کرتی رہتی ہے۔ یہ ذات باری سے الگ نہیں۔ اسی خلق مسلسل کی ظاہری شکل کائنات کہلاتی ہے جسے عالم امکان بھی کہا گیا ہے۔

ابن عربی نے ذات مطلق سے عالم امکان تک چھ مراتب کا سراغ لگایا ہے انہیں کو مراتب ستہ یا تنزلات ستہ کہا گیا ہے۔ ذات مطلق یا ذات بحت احدیت کے مقام لاتعین اور مرتبہ لا اعتباریت پر فائز ہے لیکن باقی چھ مرتبے یا تنزلات واسطے یا برزخ ہیں۔

پہلے مرتبے یا تنزل میں وحدت یا حقیقت محمدیہ کا ظہور ہوا جسے ابن عربی نے کلمہ محمدیہ یا النور المحمدیہ کہا ہے (یاد رہے کہ ابن عربی نے ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ میں امتیاز کیا ہے) تمام موجودات کا مادہ وہی مرتبہ ہے۔ یہ ذات الٰہی اور مظاہر کونیہ کے درمیان واسطہ ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفات اجمالیہ کا ظہور ہوتا ہے۔ ان کو ظہورات یا تجلیات کا نام دیا جاتا ہے۔

مرتبہ ثانی یا تنزل ثانی واحدیت ہے۔ اس میں صفات الٰہی کا تفصیلی اظہار ہوتا ہے۔ وحدت میں اور واحدیت میں جملہ ممکنات کے حقائق یا اعیان ثابتہ ہیں جو علم الٰہی میں موجود ہیں۔

تیسرا تنزل عالم ملکوت یا عالم ارواح ہے۔

چوتھا تنزل مثال ہے جس سے عالم مثال کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ عالم، عالم ارواح اور عالم اجسام کے درمیان تعلق پیدا کرنے کے لیے ہے۔

تنزل پنجم جسے عالم ناسوت بھی کہتے ہیں اس سے عالم اجسام کا ظہور ہوتا ہے یہی مرتبہ ہماری ظاہری کائنات ہے۔

تنزل ششم عالم انسان ہے جسے مرتبہ "کون جامع" کہا جاتا ہے۔ اسے حقیقت انسانیہ کہتے ہیں۔ آخری تین مراتب کو مراتب کونیہ کہا جاتا ہے۔

انسانوں میں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ذات اقدس کا مظہر اتم ہیں۔ وہی انسان الکامل ہیں اور کمال الٰہی کے کل معانی انہیں میں متحقق ہوتے ہیں۔

---

[1] گویا سپنوزا کے نظریے کے مطابق خدا اور کائنات کی حقیقت یہ ہے
(ڈیورنٹ، سپنوزا کا حال)

[2] یعنی ابن عربی BEING کو مانتے ہیں وہاں BECOMING کو بھی مانتے ہیں۔

یہ ہے ابن عربی کے نزدیک خدا، کائنات اور انسان کی حقیقت۔ مگر مصیبت یہ ہے کہ شیخ الاکبر کے نظامِ فکر میں یہ تینوں الگ الگ معلوم ہونے کے باوجود الگ نہیں کیونکہ وجود صرف وجودِ مطلق ہے۔ باقی موجودات ہیں جو اسی وجودِ مطلق کے شئون یا تجلیات ہیں۔ یہ جو عالمِ محسوس یا عالمِ کثرت ہے اعتباری ہے ہمیں الگ نظر آتا ہے مگر دراصل الگ نہیں۔ ایک ہی ذات ہر اسم کا مسمّی، ہر مظہر کی اصل اور ہر تعین کی حقیقت ہے۔ کوئی غیر نہیں، ہر جگہ اسی کا ظہور ہے۔ دنیا میں جتنے کمالات و اوصاف ہیں سب کے سب اسی کے مظاہر و اظلال ہیں۔

انسان (کائنات) اور خدا کے درمیان نسبت، سریان الذات کی ہے یعنی اس میں ذاتِ خداوندی کی صفات کی تجلیات جاری و ساری ہیں۔ ذاتِ باری مرتبہ احدیت میں ذات منزہ ہے لیکن وہ ذات جب تجلی کے ذریعے ظہور فرماتی ہے تو اس وقت وہ صورت تشبیہ میں تجلی فرماتی ہے[1]

خدا کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا ابن عربی کے نزدیک توحید ہے۔ کسی صوفی شاعر نے کہا ہے کہ توحید ؎

واحد دیدن بود نہ واحد گفتن

شیخ الاکبر کا تصور اس سے بھی آگے ہے۔ وہاں دیدن کی بھی گنجائش نہیں۔

ایک اور محقق مولانا محمد تھانوی نے لکھا ہے: "اس نظریے کے مطابق ذاتِ خداوندی اور کائنات ایک دوسرے کے عین ہیں اور ذاتِ خداوندی ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے اور اشیائے کائنات اس کی سطح پر بلبلے اور موجیں ہیں جو برابر ابھرتے اور مٹتے رہتے ہیں جس طرح ان بلبلوں کی دریا سے علیحدہ کوئی ہستی نہیں اسی طرح اشیائے کائنات بھی ذاتِ خداوندی سے علیحدہ ہو کر غیر حقیقی اور معدوم ہیں۔"

(تحقیق وحدت الوجود والشہود از شیخ محمد تھانوی کا مقدمہ از ثناء الحق ۱۹۶۳ء کراچی ص ۱۰۸، ص ۱۰۹)

ابن عربی کا نظریہ ان کی اپنی کتابوں میں بہت الجھا ہوا اور غیر مربوط ہے لیکن ان کے پیروؤں نے زیادہ واضح کر کے اسے مربوط شکل عطا کی ہے۔ ان میں عبدالکریم الجیلی (م ۸۳۲ھ) کی کتاب الانسان الکامل قابلِ ذکر ہے۔ ذات کی حقیقت، صفات کا مفہوم، ہویت کے معنی، اسمائے الٰہی کا جمال و کمال، تجلیات، علم، ازل، ابد، قطب، عقل، صورۃ محمدیہ، فلکیات، مقام قربت، مقام عبودیت وغیرہ اس کے موضوعات ہیں۔

لیکن ان کے پیروؤں کی ہر کتاب میں اس کی صورت مختلف سی نظر آتی ہے کہیں اس کے معنی سیر الی اللہ ہیں اور کہیں سیر فی اللہ، کہیں محض نشرِ معرفت یا معرفت مقررہ: عالم ایک حقیقت واحدہ میں اعراض مجتمعہ کا نام ہے۔ کبھی یہ کہا گیا ہے کہ وحدت الوجود کے حقائق و معارف کا منبع کشفِ صحیحہ ہے۔ کسی نے وجود منبسط لکھا ہے (جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب اور حضرت شاہ اسمٰعیل شہید کی کتابوں میں ہے)

---

[1] وحدت الوجود کا نظریہ بے حد دقیق ہے۔ اس کی جو تشریح شیخ کی کتابوں میں ملتی ہے یا ان کے عقیدت مندوں اور مخالفوں نے عربی اور فارسی کتابوں میں اور عہدِ حاضر میں حسین نصر، عفیفی اور ایس۔ اے کیو حسینی نے اپنی اپنی انگریزی کتابوں میں کی ہے وہ بھی دقیق ہے۔ میں نے جو تشریح اوپر کی ہے، اس کے لئے میں نے ایک حسن بن جامی کی کتاب تعلیمات مجددیہ سے استفادہ کیا ہے کیونکہ یہ آسان ترین شرح ہے۔

انگریزی میں بعض لکھنے والوں نے اس اصطلاح (وحدت الوجود) کا ترجمہ MONISM کیا ہے۔ لیکن بوجوہ یہ ترجمہ کافی نہیں ..... اور حق یہ ہے کہ اس کی صحیح اور قطعی تعریف اب تک نہیں ہوئی۔ PANTHEISM کی ایک ہمہ گیر تعریف شاید یہ ہے کہ

"GOD IS ALL THAT IS, AND NOTHING IS WHICH IS NOT NECESSARILY INCLUDED IN AND WHICH HAS NOT NECESSARILY BEEN EVOLVED OUT OF GOD" (ROBERT FLINT: ANTI-THEISITIC THEORIES, P. 337)

مگر یہ تعریف بھی کیا تعریف ہے اس پر بھی تو کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ یہ مسلک کئی شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جس کی تفصیل میں اس وقت الجھنا بے سود ہے۔

اتنا بہرحال تسلیم کرنا پڑے گا کہ وحدت کا تصور اس مسلک کی ہر شاخ میں موجود ہے۔ خواہ وہ وحدت ایک جوہر (SUBSTANCE) کی ہے یا کسی ذات لاتعین کی۔ بہرحال وحدت ہر جگہ ہے اور چونکہ یہ عالم شہود، عالم کثرت ہے اس لئے وحدت کے اثبات کے لیے کثرت کا ہونا خواہ وہ غیر حقیقی ہی کیوں نہ ہو۔ لازم ٹھہرا۔ فلنٹ کہتا ہے:۔

REALITY IS JUST ONE SELF-EXISTING THING OR SYSTEM AND THAT "ALL THINGS AND EVENTS OF DAILY EXPERIENCE ARE BUT PART OR MODIFICATION OF THIS ULTIMATE THING." (--FIINT, CITED ABOVE)

اس عبارت میں جس چیز کو REALITY کہا گیا ہے اس سے مراد اسلامی اصطلاح میں ذات خداوندی ہے[2]

ابن عربی کے مسلک وحدت الوجود کو ایس۔ اے۔ کیو حسینی نے اپنی کتاب میں PANTHEISTIC MONISM قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یوں اسے صرف MONISM بھی کہہ سکتا تھا لیکن ابن عربی کے یہاں خلق کا جو تصور ہے اس کی بنا پر شیخ کے مسلک کو PANTHEISTIC MONISM کہنا مناسب ہوگا۔ (حسینی کی اسی نام کی کتاب، مقدمہ ۱۱۱)

بہرحال یہ تصور کوئی نیا نہیں بہت قدیم ہے۔ جب سے انسانوں نے سوچنا شروع کیا ہے ہر دور میں سوچنے والوں کے ایک نہ ایک طبقے کو تین سوال پریشان کرتے رہے ہیں۔ وہ سوال یہ ہیں:۔

ا ۔ یہ اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کیا ہے۔ ب ۔ اسے کس نے اور کس طرح پیدا کیا ہے۔

ج ۔ انسان کا اس کائنات میں مقام اور ایک کا دوسرے سے تعلق کیا ہے۔

ہندوؤں سے لے کر یونانیوں تک اور فکر قدیم سے لے کر فکر جدید تک[3] ہر زمانے میں اہل فکر نے ان سوالوں کے جواب

---

[1] MONISM توحید یا وحدت کی کئی قسمیں ہیں: SUBSTANTIAL ATTRIBUTIVE MATERIALISTIC AGNOSTIC, ATHEISTIC.

[2] THE ONE ABSOLUTE SUBSTANCE, THE ONE ALL-COMPREHENSIVE BEING IS CALLED GOD

[3] دیکھیے علامہ اقبال دیباچہ اسرار خودی، اشاعت اول، مقالات اقبال مرتبہ معینی، نیز حسینی کی محولہ بالا کتاب اور STORY OF PHILOSOPHY BY WILL DURANT, P. 131 SQ.

دیے ہیں۔ مغربی فکر میں سپنوزا نے جو اندلسی یہودیوں کے ایک جلاوطن خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور ہالینڈ میں آبسا تھا ابن عربی کے زمانے کے ذرا بعد اسی قسم کا ایک نظریہ دیا ہے۔[1]

میں اس وقت ابن عربی کے عقیدۂ وحدت الوجود کا تجزیہ کر کے یہ واضح کر رہا ہوں کہ اس کی نوعیت کیا ہے اور اس کے حق میں اور اس کے خلاف کیا کیا رد عمل ہوا اور اس بحث میں علامہ اقبال کے رد عمل کا اسلامی روایت کے تسلسل کے حوالے سے مقام کیا ہے؟

علامہ اقبال نے بڑی اہم وجوہ سے وحدت الوجود کی مخالفت کی ان کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اسرار خودی کی اشاعت اول (۱۹۱۵ء) کے دیباچے میں لکھتے ہیں۔

۱۔ "اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا ہے۔" (مقالات اقبال ص ۱۵۱)

۲۔ ابن عربی کے خیالات میں تنزلات ستہ کا خیال نو افلاطونی فلسفے سے لیا گیا ہے۔

۳۔ اور یہ خیال دین (قرآن) کے خلاف ہے۔

دراصل علامہ اقبال کی مخالفت وحدت الوجود قدیم اسلامی روایت دینی کے تسلسل سے پیوستہ ہے۔ ان سے پہلے ابن جوزی اور امام ابن تیمیہ سے لے کر شیخ احمدؒ سرہندی (مجدد الف ثانی) تک...... اور ان کے بعد متعدد اہل دین نے اس کی مخالفت کی ہے۔ لہٰذا علامہ اقبال کے موقف کو روایت سے وابستہ کر کے سمجھنا آسان ہوگا۔

حضرت مجدد الف ثانی نے وحدت الوجود کی تردید کرتے ہوئے اسے ایک مقام تو قرار دیا ہے لیکن سلوک اور کشف کا ایک ابتدائی مرحلہ کہا ہے۔ یعنی یہ سلوک کی ایک ابتدائی کیفیت ہے جس سے حضرت مجدد خود بھی گزرے اور خاصی مدت تک توحید وجودی کے حق میں رہے لیکن انہوں نے اپنے مکاتیب میں واضح کیا ہے کہ میں بہت جلد اس مقام سے گزر گیا کیونکہ مجھے اس کیفیت کی خامی نظر آگئی۔ آگے بڑھنے پر محسوس ہوا کہ خدا کی ذات اور کائنات میں اصل اور ظل کا تعلق ہے لیکن اس مقام ظلیت سے بھی اطمینان نہ ہوا۔ اس میں بھی وحدت وجود کا شائبہ نظر آیا۔ یہ مقام بھی انہیں غیر حقیقی معلوم ہوا۔ اب وہ مقام عبدیت میں پہنچے اور نتیجہ یہ نکالا کہ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے الگ وجود رکھتے ہیں۔ سبحانہٗ وراء الوریٰ ثم وراء الوریٰ..... ان کے نزدیک خدا اور بندے میں تعلق خالق اور مخلوق کا ہے۔ رب رب ہے اور بندہ بندہ۔ لہٰذا وہ ابن عربی کے تصورات کو بالکل چھوڑ کر شریعت خالص کی منزل پر آگئے۔ انہوں نے فرمایا: "ما را نص باید نہ کہ فص" (یعنی ہمیں قرآن و سنت چاہیے نہ کہ فصوص الحکم (ابن عربی کی کتاب)۔

عام طور سے حضرت مجددؒ کے عقیدے کو وحدت شہود کہتے ہیں یعنی یہ سالک کے محض جذب اور شہود کی کارفرمائی ہے کہ اسے وجود کی وحدت نظر آتی ہے۔ ورنہ اصلیت اور حقیقت سے اس کا کچھ تعلق نہیں۔ دراصل سالک اپنے سلوک کے دوران

---

[1] دیکھئے WIL DURANT کی کتاب STORY OF PHILOSOPHY (باب سپنوزا کے متعلق)

ایک مقام پر مشاہدہ کرتا ہے کہ خدا عین عالم ہے لیکن یہ کیفیت عارضی ہوتی ہے اصل نہیں ہوتی۔

حضرت مجدد کی رائے میں جو کچھ ہے خدا کا خلق کردہ ہے، خدا کی ذات لامتناہی اور وراء الورا ہے۔ اسی خیال کی بنا پر ان کے نظریے کو 'ورائیہ' کہا گیا ہے جبکہ ابن عربی کا مسلک 'عینیہ' ہے۔

حضرت مجددؒ حلول اور اتحاد کے نظریے کے بھی مخالف ہیں۔ اور بقا و فنا کے معاملے میں مسلک شہودیہ یا ورائیہ رکھتے ہیں وہ صرف شریعت کو واجب الاتباع مانتے ہیں البتہ لطائف قلبیہ کو تسلیم کرتے ہیں مگر یہ لطائف ذاتی اور انفرادی ہوتے ہیں، انھیں شریعت کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ حضرت مجددؒ کے ان خیالات نے اکبری و جہانگیری دور کے الحاد کو تقریباً ختم کر دیا اور حضرتؒ کا نظریہ شہود (یا ورائیہ) برابر مقبول ہوتا گیا اگرچہ وحدت وجود کا تصور بھی متوازی چلتا رہا۔ یہ معلوم ہے کہ ہندوستان میں دور شاہجہانی میں مثنوی مولانا رومؒ بہت مقبول تھی اسی کی وجہ سے بھی وحدت الوجود کو تقویت ملتی رہی۔ کیونکہ رومی وحدت الوجود کو مانتے تھے۔ تاہم ورائیہ مسلک بھی جاری رہا۔ دونوں عقیدوں کے ماننے والے اپنے اپنے خیال پر قائم رہے تا آنکہ شاہ ولی اللہ دہلوی نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں تطبیق کی کوشش کی اور فرمایا کہ یہ دونوں اصطلاحیں در اصل ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں یا دونوں ایک خاص دائرے میں ایک ہیں اور دوسرے دائرے مختلف ہیں۔ لیکن بالآخر مطلب ایک ہی ہے لیکن خواجہ میر درد نے اپنی کتابوں میں وحدت الوجود کی مخالفت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ،

> "وحدۃ وجود کے لفظ یہ معنی ہیں کہ موجود بالذات صرف ایک ذات ہے اور یہ معنی نہیں کہ واجب اور ممکن کی ماہیت ایک ہے اور عابد و معبود ایک دوسرے کا عین ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور وحدت الشہود کے یہ معنی ہیں کہ ذات واجب کے بغیر موجودات ممکنہ کا وجود نہیں اور موجودات اسی ایک ذات کے نور سے موجود ہیں
> ('علم الکتاب' اور 'واردات' میر درد)"

دور حاضر میں وحدۃ الوجود کے خلاف لکھنے والوں میں اہم نام مولانا اشرف علی تھانوی کا ہے۔ (باقی مخالفین نظریہ وحدۃ الوجود کیلئے دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور مقالہ ابن العربی، نیز ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی کتاب MUJADDIDS CONCEPTION OF TAWHID) ۔ غرض وحدۃ الوجود کی مخالفت کی ایک روایت پہلے سے موجود تھی جو اقبال تک پہنچی لیکن دوسرے موضوعات کی طرح اس معاملے میں بھی اقبال کی اساس مخالفت جدا ہے۔

باقی مخالفین اور علامہ اقبال کے موقف میں سب سے بڑی وجہ امتیاز یہ ہے کہ جہاں دوسرے مخالفین اسے ایک انفرادی مسئلہ سمجھتے ہیں اقبال کا مطمح نظر اس معاملے میں انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔ وہ بار بار کہتے ہیں کہ ابن عربی کے اس نظریے نے مسلمانوں کے قومی کردار اور سیرت میں اضمحلال پیدا کر دیا ہے۔ اس تصور کی وجہ سے قوم کے اجتماعی قوائے عمل کو ضعف پہنچا ہے۔ علامہ اقبال کی رائے میں، ساری عجمی (ایرانی ـ فارسی) شاعری اس کے زیر اثر حیات کش اور موت آفرین ہو گئی ہے (دیکھیے معینی، مقالات اقبال، ص ۱۴۲)۔ علامہ کی رائے میں ابن عربی ہی عجمی تصوف کے سب سے بڑے نمائندے ہیں جن کے علامہ سخت مخالف ہیں۔

علامہ اقبال نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تصوف (خصوصاً ابن عربی کا تصوف) انحطاطِ شوکتِ اسلامی کا سب سے بڑا سبب ہے وحدۃ الوجود کے متعلق علامہ اقبال کی رائے یہ ہے کہ :-

> "میرا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نظامِ عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظامِ عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے جب وہ چاہے گا اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔"
>
> (دیکھیے: 'مقالاتِ اقبال' ص ۱۶۳ بمضمون اسرارِ خودی اور تصوف)

ابن عربی اور تصوف دونوں کے معاملے میں علامہ کی یہ رائے وقیع اور اصولی طور سے صحیح ہے لیکن ہمارے اکثر نقادوں نے اس مسئلے میں علامہ کے مقصد و منشا سے کہیں زیادہ شدت اختیار کرلی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسئلۂ عجمیت کی طرح تصوف اور ابن عربی کے بارے میں تجزیے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔

یہ بالکل یقینی امر ہے کہ علامہ نفسِ تصوف کے مخالف نہ تھے اور خود شیخ الاکبر کو بھی انہوں نے اتنا نہیں گھٹایا جتنا مذکورہ بالا نقادوں نے گھٹایا ہے۔ علامہ کے مکاتیب ('اقبال نامہ' وغیرہ) کو دیکھیے۔ ان میں وہ ابن عربی کو جا بجا حضرت اور شیخ اکبر کے الفاظ سے یاد کرتے ہیں۔

خطبات (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ) میں ایک جگہ یہ عبارت آئی ہے:

> "چنانچہ اسلامی اندلس کے مشہور صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی کا یہ قول کیا خوب ہے کہ وجود مدرک تو خدا ہے اور کائنات معنی۔" (اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی ص ۲۸۱)

اس چھوٹے سے اقتباس پر غور کیجیے اور نتیجہ خود نکال لیجیے۔ اس عبارت میں احترام کا جذبہ کام کر رہا ہے۔

اسی طرح علامہ نے اسلامی تصوف اور عجمی تصوف میں امتیاز کیا ہے۔ وہ اول الذکر کے حامی بلکہ (ایک مکتوب کی رُو سے) ایک صوفی سلسلے میں بیعت تھے۔ (مقالاتِ اقبال مضمون بجواب خواجہ حسن نظامی) اور یہ امر بھی قابلِ تجزیہ ہے کہ مسلمانوں کے انحطاط کی ذمے داری محض تصوف پر ہے اور اگر علامہ اپنی مجوزہ کتاب تصوف کی تاریخ لکھ پاتے تو یقیناً وہ اسی نتیجے پر پہنچتے کہ مسلمانوں کے زوال کی ذمے داری بعض دوسرے بڑے اسباب پر بھی ہے، مثلاً سبائیت، عدم مرکزیت جماعت مسلمین، تفرق اور عادتِ تجدید۔ یہ سب زوالِ شوکتِ اسلامیہ کے اہم اسباب ہیں۔

ابن عربی کو عجمی تصوف کا بانی کہنا بھی قابلِ تجزیہ ہے۔ (بلکہ خود صوفی کہنا بھی شاید درست نہیں ابو العلا عفیفی نے اپنی کتاب میں انہیں صوفی سے زیادہ ادیب اور دینی مفکر قرار دیا ہے کیونکہ ان کا طریق کار ادیبانہ و مفکرانہ ہے۔

علامہ اقبال کا سب سے بڑا اعتراض ابن عربی پر یہ ہے کہ ان کا نظامِ فکر یونانیت، اشراقیت اور مجوسی اثرات کا مرکب ہے۔ (میں نے اس صورتِ حال کا نام امتزاجیت رکھا ہے۔) ابن عربی کی زبان رمزی ہے اور جب وہ اس زبان کا استعمال قرآن کی تفسیر میں کرتے ہیں تو قرآن مجید کی روح کو نقصان پہنچتا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک ہر شے کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ چنانچہ ان کے نزدیک قرآن مجید کے الفاظ کا بھی ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ جب

یہیں سے علامہ اقبال کا ابن عربی سے اختلاف شروع ہو جاتا ہے۔

ابن عربی کا سب سے بڑا طریق کار اصول تاویل ہے۔ لیکن یہ وہ تاویل نہیں جو مفسرین کے یہاں مروج ہے۔ بلکہ یہ تاویل کی ایک تخییلی قسم ہے آخر تاویل کے لئے کسی خاص ضرورت کا ہونا ضروری ہے اس کے لئے ایک عقلی منطق بھی درکار ہے لیکن سارے قرآن کو تاویل کا تختۂ مشق بنانا کسی طرح مناسب نہیں۔ اقبال کی رائے میں ابن عربی کے یہاں ہر لفظ کی تاویل سے روح قرآنی مسخ ہو گئی ہے۔ یہ تفسیر نہیں تحریف ہے۔ اس معاملے میں علامہ علمائے دین کے اس طبقے کے ہم نوا ہیں جنہیں راسخون کہا جاتا ہے۔ مثلاً امام احمد اور امام ابن تیمیہ اور دوسرے علمائے ظاہر۔ وہ ظاہری فرقے کے امام ابن حزم کے قائل ہو سکتے ہیں مگر ابن عربی کی تاویل و رمز کو تسلیم نہیں کر سکتے۔

اور یہ بھی بالکل قدرتی ہے کہ وہ ابن عربی کے خیالات میں یونانیت و اشراقیت کی آمیزش کے مخالف ہیں۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ علامہ دین خالص کے قائل ہیں۔ علامہ کا اعتراض یہ ہے کہ ابن عربی نے کشف خاص کو مشغلہ عوام بنا دیا اور ایسے خیالات پھیلائے جنہیں عوام نہیں سمجھ سکتے۔ علامہ کا اختلاف محض وحدۃ الوجود کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لئے بھی ہے کہ بقول حسرت موہانی ع

جلوۂ خاص کو بدنام کیا عام کیا

اگر محض وحدت الوجود مد نظر ہوتی تو وہ حسین بن منصور حلاج کے بھی اتنے ہی مخالف ہوتے جتنے ابن عربی کے ہیں۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ حلاج کے معاملے میں وہ مثل قدیم صوفیہ کے اس لئے رواداری برتتے ہیں کہ اس کا اعلان انا الحق جذبۂ خاص سے خود ہو کر اس کی ذات تک محدود رہا اگرچہ علامہ اس سزا کو جائز قرار دیتے ہیں جو علمائے منصور کو دلوائی مگر انفرادی کشف و جذبہ کے مقام میں وہ حلاج کا مرتبہ تسلیم کرتے ہیں اور علمائے سزا اس لئے دلوائی کہ کشف خاص کہیں عقیدۂ عوام نہ بن جائے اور شریعت (قرآن) بالکل نظر انداز نہ ہو جائے جس میں خدا اور بندے میں صریح امتیاز پر زور دیا گیا ہے۔

یہی صورت مولانا روم کی ہے کیونکہ وہ بھی وحدت الوجود کے قائل تھے (بقول شبلی در سوانح مولانا روم) لیکن صرف اس وجہ سے علامہ اقبال کی عقیدت میں فرق نہیں آیا وہ رومی کو وحدۃ الوجود کے قائل ہونے کے باوجود اپنا مرشد مانتے ہیں۔ تو کہنا یہ ہے کہ ابن عربی کے محض اس وجہ سے مخالف نہیں کہ وہ وحدۃ الوجودی تھے بلکہ ان کے فکر کا قابل اعتراض پہلو یہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کو تاویل اور باطنی رمز کا تختۂ مشق بنا کر قرآن کے ظاہر اور باطن دونوں کو نقصان پہنچایا۔

بہر حال علامہ اقبال کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ درست نہیں بلکہ غلطی ہے اور علامہ کے پاس اس امر کے حق میں قوی دلیلیں بھی ہیں...... لیکن کچھ اور لوگ ہیں جو علامہ کا مطلب سمجھے بغیر تصوف اور ابن عربی کے مخالف ہیں۔ میری ذاتی رائے میں یہ مسائل (علامہ کے خیالات کی روشنی میں) مزید تجزیہ و تحقیق کے طلبگار ہیں مثلاً یہ مسئلہ کہ تصوف مسلمانوں کے اجتماعی انحطاط کا ذمے دار ہے اس قابل ہے کہ تاریخی واقعات کی روشنی میں اس کا تجزیہ کیا جائے۔ محض سرسری مشابہات پر رائے قائم نہ کی جائے۔ اسی طرح ابن عربی اور وحدت الوجود کے موضوعات قابل تجزیہ ہیں۔ دراصل جب سے فکر انسانی نے آنکھ کھولی ہے یہ سوال انسان کو ہمیشہ ستاتا رہا ہے کہ یہ دنیا کیا ہے؟ ہم کیا ہیں؟ ہمیں کس نے بنایا ہے اور کس لئے بنایا ہے خدا اور کائنات کا باہم تعلق کیا ہے؟ اور انسان کا اس

میں کیا مقام ہے۔ ان سوالوں کے مختلف جواب سامنے آتے رہے ہیں۔ ان میں ایک جواب وحدۃ الوجود بھی ہے۔ ہند ویدانت سے لے کر نظریہ ابن عربی تک ...... اور ابن عربی سے لے کر سپینوزا تک فکر کی گردش وحدت وجود کے گرد گھومتی رہی ہے۔ بقول علامہ یہ اگرچہ اصل سوال کا غیر تسلی بخش جواب ہے تاہم آفرینش کے بارے میں دوسرے جواب بھی کچھ کم غیر تسلی بخش نہیں۔

اصل میں قصہ یہ ہے کہ اس معاملے میں خاموشی اور لا سوال (بلا کیف) ہی سب سے اچھا جواب ہے جیسا کہ اہل دین (امام احمد بن حنبل وغیرہ) نے دیا کہ ہم خدا پر ایمان بالغیب رکھتے ہیں اور بلا سوال اور بے قیل و قال اسے مانتے ہیں۔ بس یہی جواب صحیح جواب ہے لیکن اگر اس سوال کو کسی فکر (فلسفہ) کے نظام میں ڈھالا جائے تو یا تو مادے کو بلا چون و چرا ازلی و ابدی ماننا پڑے گا یا پھر وحدت الوجود قسم کے کسی نظریے سے متفق ہونا پڑے گا جیسا کہ شبلی نے سوانح مولانا روم میں لکھا ہے اور میں ذاتی طور پر یہ سمجھتا ہوں کہ حضرت علامہ وحدۃ الوجود کے کھلے مخالف ہونے کے باوجود حقیقت کائنات کی بحث میں خود بھی (اپنی منطق کے دباؤ میں آ کر) کسی ایسے ہی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کا ایک رخ خارجی یعنی یہ کائنات ہے اور دوسرا داخلی ہے اور یہ ذات باری ہے، چنانچہ خطبات میں فرمایا ہے:

۱۔ "فطرت یا عالم طبیعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے ذات الٰہیہ میں" (ترجمہ نیازی ص ۸۶)۔

۲۔ "فطرت کو ذات الٰہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت و کردار کو ذات انسانی سے" (ص ایضاً)

علامہ کے پہلے ارشاد سے یہ ترشح ہوتا ہے کہ فطرت ذات الٰہیہ ہی کی ایک صفت کا ظہور خارجی ہے جو اس کا عین نہیں مگر اس کا غیر بھی نہیں۔ ابن عربی کے خیال کی رو سے یہ ظہور خارجی بھی عین ہے علامہ کے خیال میں یہ غیر نہیں مگر عین بھی نہیں۔ دونوں کے مؤقف میں فرق کیا ہے؛ فرق یہ ہے کہ ابن عربی کی رائے میں وجود صرف وجود مطلق ہے اور اسی میں کائنات شامل ہے لیکن کائنات کی مثال آئینے کے مقابل آئینے کی ہے جس میں کچھ تمثالیں ہیں جو آمنے سامنے منعکس ہوتی ہیں یہی انعکاسات عالم یا کائنات ہیں، یہ خود ہی ناظر اور خود ہی منظور ہیں۔ غرض بقول غالب اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے۔ غالب نے دوسرے مصرعے میں سوال اٹھایا ہے کہ حیران ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں؛ تو جواباً عرض ہے کہ انعکاسات ایک دوسرے کا مشاہدہ کر رہے ہیں کائنات کا ذرہ ذرہ شاہد بھی ہے مشہود بھی ہے، مشاہدہ کا حاصل یہی ہے۔

اس تصور کی رو سے لازمی ہو جاتا ہے کہ کائنات اور خدا کو ایک دوسرے کا عین سمجھ لیا جائے۔ ابن عربی کے دقیق تصورات کی بحث میں میر تقی میر شاعر کے شعر سے استدلال کرنا ٹھیک نہیں لیکن چونکہ ہمارے شعرائے فارسی و اردو بھی دراصل ابن عربی ہی کا سبق دہرا رہے ہیں اس لیے میر کے اس شعر کا حوالہ کچھ زیادہ بے جا نہیں کہ:

ہم آپ ہی کو اپنا مسجود مانتے ہیں
اپنے سوائے کس کو موجود جانتے ہیں

اور پھر کہا کہ ؎

پہلے عالم عین تھا اس کا اب وہ عین عالم ہے

ابن عربی کو یہ پوزیشن اس لئے اختیار کرنی پڑی کہ وہ اگر یہ نہ کرتے تو انہیں ایک اور سوال کا جواب دینا پڑتا۔ یعنی یہ کہ اگر باری تعالیٰ نے یہ سب کچھ خلق کیا ہے تو مخلوق کو جس مادے سے خلق کیا گیا ہے وہ خلق سے پہلے کہاں تھا۔ اگر جواب یہ دیا جائے کہ خدا نے عدم سے وہ مادہ پیدا کیا۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ اس صورت میں عدم کو کوئی شے یا مکان فرض کرکے یہ ماننا پڑے گا کہ عدم بھی ایک کائنات ہے جو خدا تعالیٰ کے ساتھ ساتھ چلتی ہے، گویا عدم بھی ایک قائم بالذات شے اور ابدی ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ صرف خدا ہی ھو الاول والآخر والظاھر والباطن ہے۔

اور اگر مادے کو خدا کے متوازی ایک ابدی شے مانا جائے تو یہ بھی باطل ہے۔ اس صورت میں، ابن عربی جیسے وجودیوں کو یہی جواب آسان اور عملی طور سے قابل فہم نظر آیا کہ خدا کا غیر کوئی وجود نہیں رکھتا۔ سب کچھ ذات مطلق ہے اور باقی جو کچھ نظر آتا ہے انعکاسات ہیں۔

یہ بحث خطبات میں کئی جگہ آئی ہے خصوصاً اول اور خطبہ چہارم میں۔ خلاصہ یہ ہے علامہ اقبال کو ابن عربی کے افکار سے سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ ان کی تعلیم روح قرآنی کے عمل و اجتماعی پہلوؤں کے خلاف ہے ورنہ خود ان کے اپنے افکار میں متناہی کا لامتناہی تک پہنچ جانا ممکن ہے کیونکہ خودی کی علامت بھی یہی ہے۔

باقی رہا تصور تنزلات ستہ وغیرہ سے حضرت علامہ کا اختلاف۔ سو اس کا سبب ظاہر ہے کہ یہ یونانی خیال ہے۔ ارواح کملا وغیرہ کا قدیم ہونا بھی دراصل سلسلہ وحدۃ الوجود کی ایک شاخ ہے (اس کے لیے الجیلی کی کتاب الانسان الکامل ملاحظہ ہو) علامہ کے نزدیک یہ نوافلاطونیت کے اثرات ہیں۔ (دیکھیے مقالات اقبال مضمون اسرار خودی اور تصوف) بایں ہمہ شیخ الاکبر کی تحقیقی عظمت کے منکر نہیں اور ان کا ہر جگہ احترام سے نام لیتے ہیں۔ جیسا کہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔

آخر میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ ابن عربی (اور ان کے نظریہ وحدت وجود) کے لاکھ مخالف ہوں، ان کے اپنے افکار مغربی حکما سے زیادہ مسلم حکما و عرفا کے اثرات میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ اس طرح حضرت علامہ کے نظام فکر کو ہم مسلمانوں کی فکری روایت کا تسلسل سمجھتے ہیں جس کی انہوں نے نئی تعبیر کی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علامہ کا میلان حکما اور متفکر عارفوں سے زیادہ راسخون (علمائے دین اور حاملین شریعت کی طرف ہے، اور یہ بات اس لئے کہی ہے کہ حضرت علامہ کے بعض اقوال و اشعار سے یہ غلط نتیجہ نکالا جا رہا ہے کہ وہ علما کے مخالف تھے حالانکہ ان کی تحریرات کا بڑا حصہ اس غلط فہمی کی تردید کر رہا ہے۔

اقبالؒ اور عراقی

مولانا امتیاز علی خاں عرشی

علامہ اقبال مرحوم نے اپنی انگریزی کتاب THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHTS IN ISLAM میں کئی بار عراقی کا حوالہ دیا ہے۔

۱۔ تیسرے لیکچر میں فرماتے ہیں(۱)؛

"صوفی شاعر عراقی نے بھی زمان کا ایک تصور پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمان ہر درجۂ حیات کی ہستی کے لئے مختلف ہے۔ کثیف اجسام کا وقت شمس و قمر کی گردش سے وابستہ ہے۔ لیکن غیر مادی ہستیوں کے لئے لطیف اجسام کا ایک سال ایک لمحہ ہو سکتا ہے۔

اسی طرح اوپر جاتے ہوئے الٰہی وقت یہ ہوگا کہ اس میں کوئی حادثہ یکے بعد دیگرے نہیں، بلکہ سب کچھ بیک وقت و بیک نظر موجود ہے۔ بالفاظِ دیگر زمانِ الٰہی میں مرور و توالی نہیں اور نہ وہ لمحات میں انقسام پذیر ہے۔ خدا کے ہاں زمان وہی چیز ہے جسے قرآن اُمّ الکتاب کہتا ہے، جس کے اندر تمام حوادث ایک لمحۂ حاضر میں موجود ہیں۔"

اسی لیکچر میں فرماتے ہیں؛

"جلال الدین دوانی، عراقی اور پروفیسر رائس کے تصورِ علمِ الٰہی میں صداقت کا شائبہ ضرور ہے لیکن ان کے تصور کو درست مانا جائے تو کائنات ابداً ایک معین اور مشخص نظامِ حوادث بن جاتی ہے۔"(۲)

۲۔ پانچویں لیکچر میں لکھتے ہیں:

"عراقی کا نظریۂ مدارج و وسعتِ ادراکِ زمان پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ زمان میں بوسعتِ ادراک آمیز ازل سے ابد تک کے واقعات کو محیط ہے۔ اب عراقی کے نظریۂ مکان کا ذکر ہے کہ کسی نہ کسی صورت میں خدا کی ذات میں مکان بھی ہے۔ قرآن کریم کی کچھ آیات کے حوالے سے وہ

---

(۱) دیکھئے فکرِ اقبال از خلیفہ عبد الحکیم ص ۹۹، و تشکیلِ جدید (انگریزی) ص ۷۶۔

(۲) فکرِ اقبال ص ۱۰۰ و تشکیلِ جدید ص ۷۹۔

نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کا انسان کی شہ رگ کے قریب ہونا، اور اس قسم کے بیانات میں مکانیت موجود ہے۔ لیکن عراقی کا یہ نظریۂ مکان بھی اُس کے نظریۂ زمان کی طرح درست نہیں۔"

"عراقی کہتا ہے کہ ملائکہ کے لیے بھی مکانیت اور فاصلہ ہے۔ لیکن وہ لطیف قسم کا ہے۔ نور کی طرح لطیف چیز محسوس چیزوں میں سے بے رکاوٹ گزر جاتی ہے"(۱)۔ لیکن عراقی کے نزدیک جہاں حرکت فی المکان ہے، وہاں ابھی کچھ نقص موجود ہے۔ مکانی لطافت میں روحِ انسانی ہی کو یہ کمال حاصل ہے کہ اُس پر حرکت و سکون کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ نفس افلاک کی سیر کرتا ہوا بھی ایک طرح سے ساکن بھی ہے اور متحرک بھی۔"(۲)

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے اپنی کتاب "اقبال کا تصورِ زمان و مکان" میں دوانی اور عراقی کے نظریے کے بارے میں لکھا ہے:

"ملا جلال الدین دوانی اور صوفی شاعر عراقی نے وقت کا ایک اضافی تصور دیا ہے۔ مختلف ہستیوں کے لیے جو خالص مادیت سے لے کر خالص روحانیت تک مختلف مدارج رکھتی ہیں، زمان کی نوعیت مختلف ہے۔ مادی اشیا کے لئے وقت آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے، اور اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ جب تک ایک دن ختم نہیں ہو جاتا، دوسرا دن شروع نہیں ہوتا۔ غیر مادی ہستیوں کے لیے بھی ترتیب اور تسلسل موجود ہے۔ لیکن وقت کا پھیلاؤ ایسا ہے کہ جو مدت مادی ہستی کے لیے ایک سال کی ہے، وہ غیر مادی ہستی کے لئے ایک دن سے زیادہ نہیں۔ غیر مادی ہستیوں کے نچلے طبقوں کو درجہ بدرجہ طے کر کے آخر میں ہم ربانی یا الٰہی وقت پر پہنچتے ہیں، جو گزرنے یا پھیلاؤ کی خاصیت سے بالکل مبرا ہے اور اسی لیے اس میں نہ تقسیم ہے، نہ ترتیب اور نہ تغیر۔ یہ دوام سے بھی بالاتر ہے اور نہ اس کا آغاز ہے، نہ انجام۔ یہی وہ وقت ہے، جس کو قرآن کریم نے "ام الکتاب" کا لقب دیا ہے اور جس میں ساری تاریخ عالم علت و معلول کے سلسلے سے آزاد ہو کر ایک فوق الدوام "اب" میں سما جاتی ہے۔

عراقی نے اسی قسم کی طبقہ بندی مکان یا فضا کے لیے بھی کی ہے۔ اُس کا خیال ہے کہ فضا کے تین طبقے ہیں:

۱۔ پہلا طبقہ مادی اشیاء کی فضا کا ہے جس کے تین درجے ہیں۔ پہلے درجے میں وزن دار اشیا کی فضا ہے دوسرے درجے میں ہوا اور اسی نوعیت کی ہلکی چیزوں کی فضا ہے، اور تیسرے درجے میں نور یا روشنی کی فضا ہے۔ یہ تینوں فضائیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب واقع ہیں کہ ان میں سوائے ذہنی تحلیل اور روحانی واردات کے اور کسی ذریعے سے امتیاز نہیں

---

(۱) فکر اقبال ص ۸۳۰ ۔ (۲) کتاب مذکور ص ۸۳۱ ۔

کیا جا سکتا۔ اس پہلے طبقے کی فضا میں ہم دو نقطوں کے درمیان ایک فاصلے کی تعریف کر سکتے ہیں۔

۲۔ دوسرا طبقہ غیر مادی ہستیوں یعنی ملائکہ وغیرہ کی فضا کا ہے۔ اس فضا میں بھی فاصلے کا ایک مفہوم موجود ہے۔ کیونکہ اگرچہ غیر مادی ہستیاں پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتی ہیں تاہم وہ حرکت سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں اور حرکت کے ساتھ فاصلے کا مفہوم لازماً پایا جاتا ہے۔ فضا سے آزادی اور بے نیازی کا بلند ترین درجہ انسانی روح کو عطا ہوا ہے۔

۳۔ تیسرا طبقہ ربانی یا الٰہی فضا کا ہے، جس تک فضا کے تمام لامحدود اقسام سے گزر کر پہنچتے ہیں یہ فضا ابعاد اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور اسی پر تمام لاانتہائیاں آکر مرکوز ہو جاتی ہیں۔ اس طرح عراقی نے مکان کے جدید تصور تک یعنی اس تصور تک پہنچنے کی ناتمام کوشش کی ہے کہ فضا ایک لامحدود مسلسل ہے اور حرکیاتی خواص رکھتی ہے۔"(۱)

علامہ اقبال، خلیفہ عبدالحکیم اور ڈاکٹر صدیقی میں سے کسی نے بھی یہ نہیں بتایا کہ عراقی نے مذکورہ بالا خیالات کا اظہار اپنی کس کتاب میں کیا ہے؟

لیکن علامہ نے ۱۸ اگست ۱۹۲۳ء کو ایک خط حضرت مہر علی شاہ گولڑوی رحمۃ اللہ علیہ کو لکھا ہے۔ اس میں فرماتے ہیں:(۲)

"مولوی سید انور شاہ مرحوم و مغفور نے مجھے عراقی کا ایک رسالہ مرحمت فرمایا تھا اس کا نام تھا، (غایۃ المکان)(۳) فی درایۃ الزمان۔ جناب کو ضرور اس کا علم ہوگا۔ میں نے یہ رسالہ دیکھا ہے۔"

اس کے بعد ۱۳ جون ۱۹۳۳ء کو ایک خط ماسٹر عبداللہ چغتائی کو لکھا۔ اور اس میں فرمایا:

"ہمارے اسلامی صوفیہ تو ایک مدت سے تعدد زمان و مکان کے قائل ہیں۔ یہ خیال یورپ میں سب سے پہلے جرمنی کے فلسفی کانٹ نے پیدا کیا تھا۔ لیکن مسلمان صوفیہ اس سے پانچ چھ سو سال پہلے اس نکتے سے آشنا تھے۔ عراقی کے رسالے کا قلمی نسخہ غالباً ہندوستان میں موجود ہے۔ اور میں نے ان کے ایک رسالہ کا جو خاص طور پر زمان اور مکان پر ہے، اپنے لیکچروں میں خلاصہ بھی دیا ہے۔"(۴)

ان خطوں سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے عراقی کے اُس رسالے کا حوالہ دیا ہے جس کا نام غایۃ المکان فی درایۃ الزمان ہے۔ لیکن عراقی کے کسی تذکرہ نگار نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ ہاں فنِ تصوف پر اس کی دو کتابوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، جو لمعات اور اصطلاحات

---

(۱) اقبال کا تصورِ زمان و مکان ص ۲۲-۲۶۔ طبع مرکنٹائل پریس لاہور

(۲) اقبال نامہ حصہ اول ص ۴۳-۴۴۔ طبع لاہور ۱۹۴۵ء

(۳) قوسین کے الفاظ کاتب نے چھوڑ دیے تھے۔ میں نے از خود قوسین میں بڑھائے ہیں۔

(۴) اقبال نامہ حصہ دوم ص ۳۴۲۔

صوفیہ کے نام سے چھپ چکی ہیں۔ مگر ان میں زمان و مکان کی بحث ضمناً بھی نہیں ملتی۔" (۱)

رضا لائبریری کے فن تصوف فارسی میں اس نام کا ایک رسالہ محفوظ ہے، جس میں زمان و مکان سے متعلق علامہ کی نقل کردہ باتیں جوں کی توں موجود ہیں۔ مثلاً تیسرے لیکچر کے جو مطالب اوپر لکھے جا چکے ہیں، ان کو اس رسالے میں بایں عبارت بیان کیا گیا ہے:

"بداں — کہ مکان بر سہ قسم است:

قسمِ اول مکانِ جسمانیات است،

و قسمِ دوم مکانِ روحانیات،

و قسمِ سوم مکانِ اللہ تعالیٰ

قسمِ اول ہم بر سہ قسم است: مکانِ جسمانیاتِ کثیف، و مکانِ جسمانیاتِ لطیف و مکانِ جسمانیاتِ الطف

اما مکانِ جسمانیاتِ کثیف زمین است۔ مزاحمت و مضایقت درو ظاہر است کہ تا یکے فراتر نشود، دیگرے بجای او نتواند نشست۔

اما مکانِ جسمانیاتِ لطیف مکانِ باد است۔ و درین مکان ہم مزاحمت است۔

اما مکانِ جسمانیاتِ الطف مکانِ انوارِ صوری است، چوں نورِ آفتاب و ماہ و ستارہ و آتش

و ہر چہ در مکانِ جسمانیاتِ لطیف کہ باد است، دور است، درین مکان نزدیک است۔

بداں کہ درین مکانِ جسمانیاتِ الطف مزاحمت و مضایقت نیست۔

قسمِ دوم از اقسامِ امکنہ مکانِ روحانیات است۔ و آں انواع بسیار است۔ ہر چند روحانیہ لطیف تر، مکانِ او لطیف تر۔" (۲)

"رسیدیم بہ مقصود: بداں کہ حق تعالیٰ از مکانہا کہ یاد کردیم منزہ و مقدس و متعالی است۔ نہ حلولِ او درین مکانہا ممکن است، نہ مماستِ آں او را متصور است۔ نہ محاذاۃ آں بدو جائز است، و مکانِ او عزّ و جلّ فوقِ این ہمہ مکانہاست۔ و آں مکان قرب در قرب است، چنانچہ بُعد درو از ہیچ وجہ ممکن نیست۔ علیین و سافلین نزدِ مکانِ نامتناہی یک نقطہ است۔ بلکہ کمتر ازاں۔ و ایں مکان را نہ طول است، و نہ عرض، و نہ عمق، و نہ بُعد، و نہ مسافت، و نہ فوق، و نہ تحت، و نہ یمین، و نہ یسار، و نہ خلف، و نہ قدام۔" (۳)

---

(۱) کلیاتِ عراقی، بتصحیح سعید نفیسی، چاپ سوم۔ تہران ۱۳۳۸ھ ش

(۲) غایۃ الامکان ۱۲ الف۔ (۳) ایضاً ۱۲ ب۔

اس کے بعد مطالب بالا کو مثالوں سے واضح کرنے کی سعی فرمائی ہے، اور پھر زمان کے بارے میں لکھا کہ:

" زمان سہ نوع است:

زمانِ جسمانیات، و زمانِ روحانیات، و زمانِ حق تعالیٰ۔ اما نوعِ اول بر دو مرتبہ است۔ اوّل زمانِ جسمانیاتِ کثیف است۔ و آن زمان از حرکاتِ افلاک خیزد، چنان کہ پار و امسال و دی و امروز و فردا۔ و درازی و کوتاہیِ این زمان روشن و معلوم است۔ سال دراز است، و ماہ کوتاہ —— و درین زمان مزاحمت و مناقضت و مضایقت است۔ تا دی نرفت، امروز نتوانست آمدن۔ و تا امروز نرفت، فردا نیاید، و اجتماعِ ایشان در یک زمان محال است۔

مرتبۂ دوم زمانِ جسمانیاتِ لطیف است۔ و این زمانِ پریان است۔ و ہر چہ در زمانِ جسمانیاتِ کثیف دراز است، درین زمان کوتاہ است ——۔

نوعِ دوم زمانِ ارواح و روحانیات است۔ و درین اقسام بسیار است۔ و غرض ازین یک قسم حاصل می شود و بدان اکتفا می کنیم۔ و این زمانِ ملائکہ است۔ بدان کہ ہر چہ در زمانِ جسمانیات دراز است و بسیار است، در زمانِ ملائکہ کوتاہ و اندک است — و درین زمان مزاحمت و مضایقہ نیست — ہزار سالِ گذشتہ با ہزار سالِ ناآمدہ درین زمان جمع تواند آمد۔ و ماضیِ این زمان جز ازل نیست۔ و مستقبلِ آن جز ابد نہ۔ و این زمان با ازل و ابد محیط نیست و نتواند بود، زیرا کہ این متناہی است۔ و متناہی بہ نامتناہی محیط نشود

و وراءِ این زمانِ حق تعالیٰ است۔ فہم کن حالتے را کہ او را نہ ماضی بود، نہ مستقبل، و محیط بود با ازل و ابد۔

بلکہ ازل و ابد در آن یک نقطہ باشد۔ ازلِ آن ابد و ابدِ آن ازل۔ بلکہ آن را نہ ازل باشد و نہ ابد۔ و اگر بہ درازیِ این زمان نگری، ازل و ابد کم از طرفۃ العین نماید۔ و اگر از کوتاہیِ آن اندیشی، ازل و ابد را در آن یک لحظہ یابی — و این زمان را گذشتن و آمدن نیست۔ و تعدد، و تجدد، و تبعض، و تبدد راہ نیست ۔(۱)

" و ہم چنان کہ مکانِ حق تعالیٰ یکے است، زمانِ او تعالیٰ یکے است۔ و با آن کہ زمان و مکانِ او یکے است، ہیچ ذرہ از ذرہ ہای آفرینش نیست کہ وے تعالیٰ آن را محیط نیست۔ صد سال و یک دم بہ نسبتِ او یکسان است و ہیچ شی از او دور نیست، بلکہ با ہر ذرہ چنان است کہ گوئی در تمام

---

(۱) غایۃ الامکان ۲۱ الف۔

مملکت جز آن یک ذرہ موجود نیست۔

و با آن کہ زمان یکے است، ہیچ لحظہ از ازل بے اول و ہیچ لحظہ از ابد بے آخر تقدیر نتوان کرد، اما نہ قبل او توان گفت و نہ بعد او۔ این زمان را بہ آن لحظہ چنان بینی کہ گوئی زمان خود جزء او، این زمان نیست و حق تعالیٰ دریں یک زمانِ نامتعدد کہ تعدد و تجزی نپذیرد، و از ہیچ متعدد و متجزی در و نگنجد۔

قادر است بہ یک قدرتِ نامتعدد بر ہمہ مقدوراتِ نامتناہی۔

و عالم است بہ یک علمِ نامتعدد ہمہ معلوماتِ نامتناہی را۔ و مرید است۔ بہ یک ارادۂ نامتعدد ہمہ مراداتِ نامتناہی را۔

و بینا است بہ یک بینائی نامتعدد ہمہ دیدنیہائے نامتناہی را۔
و شنوا است بہ یک شنوائی نامتعدد ہمہ مسموعاتِ نامتناہی را۔
و متکلم است بہ یک گفتنی نامتعدد ہمہ گفتنیہائے نامتناہی را۔ (۱)

میری دانست میں مذکورۂ بالا عبارتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے عراقی کے نام سے جو مطالب بیان کیے ہیں، وہ اسی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس کتاب کا نام کیا ہے اور اس کا مؤلف کون ہے۔

رضا لائبریری کے ایک نسخے میں جو ۵ صفر ۱۲۱۲ھ کا نوشتہ ہے۔ کتاب کا نام دیباچۂ مصنف میں "غایۃ الامکان فی درایۃ الزمان" اور خاتمۂ کاتب (ترقیمہ) میں "الرسالۃ المسماۃ بالمکانیۃ والزمانیۃ" لکھا گیا ہے۔

دوسرے مخطوطے میں جو بے تاریخ ہے۔ دیباچے اور ترقیمے میں وہی نام نظر آتے ہیں، جو مورخ نسخے میں درج ہیں۔

ملا جامی نے نفحات الانس میں "غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان" نام بتایا ہے۔ یہی نام کشف الظنون میں اختیار کیا گیا ہے۔ مگر اس کے نسخۂ مطبوعہ استنبول کے حاشیے میں "غایۃ الامکان فی درایۃ المکان" بھی مذکور ہے۔ یہی نام کتاب کے مطبوعہ نسخے کے دیباچے میں نظر آتا ہے، جسے رسائل شاہ نعمت اللہ ولی کے ساتھ۔ میرزا عبدالحسین مونس نعمت اللہی نے ۱۳۱۱ھ ش میں تہران سے شائع کیا تھا۔ خدا بخش لائبریری پٹنہ کی فہرست (۱۷/۱۴۴) میں بھی یہی نام مندرج ہوا ہے۔

احمد منزوی نے فہرست نسخہ ہای خطی فارسی (ق ۲ ج ۱ ص ۸۴۴) میں اس کتاب کے ۷ مخطوطوں کا ذکر کرتے ہوئے عنوان میں دونوں نام تحریر کیے ہیں۔

---

(۱) غایۃ الامکان ورق ۲۱ الف تا ۲۲ ب

چونکہ کتاب میں زمان و مکان دونوں سے بحث کی گئی ہے، اس لئے میرے نزدیک "غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان" نام قابلِ ترجیح ہے۔

مؤلف کا نام مورخہ نسخے کے ترقیمے میں "عین القضاۃ سید همدانی" اور بیاضِ تاریخ میں "عین القضاۃ سید علی همدانی" لکھا گیا ہے۔

یہاں یہ صراحت ضروری ہے کہ عین القضاۃ ہمدانی سید نہیں ہیں اور سید علی ہمدانی کا لقب عین القضاۃ نہیں۔ عین القضاۃ کا نام ابو الفضائل عبداللہ بن محمد المیانجی الہمدانی اور سالِ وفات ۵۲۵ھ (۱۱۳۰-۱ء) ہے۔ اور سید ہمدانی کا نام الامیر السید علی بن شہاب بن محمد الہمدانی اور سنہ وفات ۷۸۶ھ (۱۳۸۴ء) ہے۔ مگر ان دونوں کے تذکرہ نگار، ان کی کسی ایسی کتاب کا ذکر نہیں کرتے جس کا موضوع زمان و مکان ہو۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں کتاب کے ساتھ مصنف کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان، رسالۃ فارسیۃ للشیخ محمود الاُشنوی۔ اولہ الحمد للہ الذی لا آخر لاولیۃ" الخ

مصنف کے بارے میں مولانا جامی فرماتے ہیں:

"شیخ محمود الاُشنوی رحمہ اللہ تعالیٰ کہ صاحبِ رسالۂ غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان است، در گنبدِ مقبرۂ وے مدفون است۔

و این شیخ محمود از اصحاب و تلامذۂ مولانا شمس الدین محمد بن عبدالملک دیلمی است رحمہ اللہ تعالیٰ کہ از اکابرِ مشائخ و محققان است۔ و سخن در حقیقتِ زمان و تحقیقِ آن چنان چہ در مصنفاتِ وے مذکور است، در مصنفاتِ دیگران کم یافت شود" (۱)

خدا بخش لائبریری کے فہرست نگار نے بھی جامی کا اتباع کیا ہے۔

احمد منزوی کے ذکر کردہ مخطوطوں میں سے ایک نسخہ [illegible] (۱۳۰۰-۱ء) کا نوشتہ ہے۔ اس کے کاتب نے مصنف کا نام "تاج الدین محمود بن خداداد اشنہی" لکھا ہے۔

نسخہ مطبوعہ کے آغاز و انجام میں صرف "محمود الاشنوی" تحریر ہوا ہے۔ بہر حال مذکورہ بالا شہادتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ غایۃ الامکان کے مصنف کا نام "تاج الدین محمود بن خداداد اشنہی" ہے۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ تاج الدین محمود کا عہد کیا ہے۔ نفحات الانس میں اسے مولانا شمس الدین محمد بن عبدالملک دیلمی کا شاگرد بتایا ہے۔ مگر ان کی تاریخ وفات معلوم نہیں۔ نیز اسے سلطان مجدالدین طالبہ کے گنبد مزار میں مدفون بتایا ہے اور طالبہ

---

(۱) نفحات ۴۴۷، چھاپ بمبئی سنہ ۱۲۸۴ھ، ذکر مجدالدین طالبہ۔

کہ فخر رازی (متوفی ۶۰۶ھ/۱۲۱۰ء) کا معاصر قرار دیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اشنوی رازی سے متاخر ہے۔

مصنف نے اپنی کتاب میں حسب ذیل اشعار درج کئے ہیں:

۱- عاشقان را چو روے با تو جز آنک — لب بدوزند و در تو می نگرند
۲- بر در تو مقیم نتوان بود — بوسے می بزند و می گذرند(۱)
۳- ژرف دریا اگر گہر زاید — از دہان نہنگے خیا لاید(۲)
۴- اندرین بحر بیکران چون غوک — دست و پائے بزن چہ دانی بوک(۳)
۵- اندرین رہ اگرچہ آن نکنی — دست و پائے بزن زیان نکنی(۴)۔
۶- دارم سخنے یاد نمی یارم کرد — فریاد، کہ فریاد نمی یارم کرد(۵)

ان شعروں میں سے نمبر ۴ اور نمبر ۵ حکیم سنائی رح کی مشہور مثنوی حدیقۃ الحقیقۃ کے ہیں، جو خاتمۂ مثنوی کے مطابق ۵۲۵ھ (۱۱۳۰-۱ء) کی تصنیف ہے۔ لہٰذا غایۃ الامکان سنہ مذکور کے بعد کی تالیف ہوگی۔

خدابخش لائبریری کی فہرست میں یہ بھی لکھا ہے کہ نجم الدین رازی (متوفی ۶۵۴ھ/۱۲۵۶ء) نے اپنی تفسیر قرآن موسوم بہ بحر الحقائق میں اشنوی کا ذکر اچھے الفاظ میں کیا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اشنوی ۶۵۴ھ سے پہلے فوت ہوا ہے۔

غایۃ الامکان میں ایک جگہ لکھا ہے: "از شیخ الاسلام، قدس اللہ روحہ، شنیدم کہ ہر کہ سہ شبانہ روز درین مقام مقیم تواند بود، شگرف مردے باشد" (۶)

شیخ الاسلام لقب سے اس عہد میں دو بزرگ مشہور تھے۔ عبداللہ انصاری (متوفی ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) اور احمد جام ژندہ پیل (متوفی ۵۳۶ھ/۱۱۴۱-۲ء) اگر یہاں "شنیدم" کتابت کی غلطی نہیں، تو یہ ماننا ہوگا کہ اشنوی ۵۳۶ھ کے بعد اور ۶۵۴ھ سے پہلے مرا تھا۔

خدا کرے۔ کسی محقق کو اشنوی کا سال وفات مل جائے، تاکہ یہ گتھی سلجھ سکے۔

آخر میں یہ عرض کر دوں کہ "اشنوی" منسوب ہے آذربائی جان کے ایک چھوٹے سے شہر اُشنہ کی طرف۔ سیوطی نے اسے اشنہی لکھا ہے (۷)

---

[1] غایۃ المکان ۳ ب۔ [2] ایضاً ۵ الف۔ [3] ایضاً ۶ ب وحدیقہ ص ۲۰۰ طبع بمبئی ۱۸۵۹ء
[4] حدیقہ ص ۱۵۶، طبع مذکور۔ [5] غایہ ۲۶ الف [6] غایۃ المکان ۶ ب وحدیقہ ص ۱۵۶
[7] لب اللباب فی تحریر الانساب ص ۱۷، طبع بریل ۱۸۴۰ء ومعجم البلدان حموی ۱/۲۶۲، طبع مصر ۱۳۲۳ھ

اقبال اور اس کے دو معاصر مفکّرین

لیفٹیننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید

نہ من تنہا دریں میخانہ مستم
ازیں مے ہم چوں من بسیار شد مست

اقبال کے ان دو معاصرین میں سے پہلے صاحب صحیفۃ التکوین محمد ناصر الملک (ہز ہائنس والی چترال) تھے جنھوں نے منظوم احسن التحقیق فی مباحث التخلیق" لکھ کر نام پیدا کیا۔ درحقیقت یہ پہلا فارسی منظوم کلام ہے جس میں جدید سائنسی نکتہ نگاہ سے تخلیق کائنات پر نگاہ ڈالی گئی ہے۔ اس کی اشاعت سے پیشتر وہ خود اپنے تعارف میں لکھتے ہیں کہ انھوں نے متعدد معاصرین کی طرف رجوع کیا جنھوں نے ان کے کلام کی داد دی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> "دریں اثنا برائے چند روز اتفاق در لاہور افتادہ و بعضے احباب اکابر فضلا مثل سر محمد اقبال مضامین کتاب را مشکل تصور فرمودہ لہٰذا از ۱۹۰۰ء تا حال کہ ۱۹۳۹ء است بمطالعہ جدید ترین کتب متعلق این مباحث اشتغال ورزیدم و ہر یک مسئلہ را کہ اہم دانستم جزو این صحیفہ نمودم۔"

پھر لکھتے ہیں کہ:

> "از ناظم مکتبہ علمیہ شرقیہ دار العلوم سرحد جناب استاذ مولوی عبدالرحیم نمود امدادے کافی و شافی یافتم۔"

اس کے مابعد تعارف میں لکھتے ہیں:

> "صحیفہ ہٰذا را علامہ مشرقی نیز در ۱۹۳۲ء بغور ملاحظہ فرمودہ اند و در بعض مسائل علم الحیات مشورہ اصلاح ہم داد کہ مصنف را بنظر استحسان دیدہ اند۔"

ان حالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنے زمانے کے معروف اور جید علماً سے انھوں نے رجوع کیا۔ اس میں کلام کی گنجائش نہیں کہ علامہ اقبال اور علامہ مشرقی اپنے زمانے کے دو فقید المثال عالم تھے جو جدید و قدیم علوم سے بہرہ ور تھے۔ اور پھر مولانا عبدالرحیم پشاوری کا مقام بھی کچھ کم نہ تھا مگر اپنے خیالات جدیدہ کی تطبیق قرآنی آیات کے ساتھ کی ہے اور یہی ان کے کلام کی شان ہے۔ جدید سائنسی طرز فکر کو فارسی شاعری میں منتقل کرنے والے بہت کم لوگ ہیں اور اگر ہم یہ کہہ دیں کہ ان کے علاوہ اور کوئی بھی نظر نہیں آتا تو ہم مبالغہ سے کام نہیں لے رہے ہیں۔ آیندہ صفحات میں جن اشعار سے ہم مثالیں دیں گے قارئین کو معلوم ہو جائے گا۔ فرماتے ہیں:

"کسے کہ جویاے معارف قرآنی است و با مسائل فلسفہ نیز شغف دارد اگر درمیان ہر دو تطابق می بیند جرمش چیست ؟ و اگر معانی تنزیل بغیر تاویل بایک مسئلہ فلسفہ توافق بپذیرد در اخفاے آں فائدہ یعنی چہ ؟"

اپنے پیش روؤں میں سے بھی بعض مستند ہستیوں کی نشان دہی کرتے ہیں جن کا علم دنیائے اسلام میں معروف و مقبول ہے اور جن سے انھوں نے استفادہ کیا ہے، لکھتے ہیں:

"در سنین ماضیہ و حال افراد جلیل القدر و عظیم المرتبت مثل سر سید، و مفتی محمد عبدہ و علامہ طنطاوی ہمچوں تطابق را معلوم نمودہ اظہار آں را مفید دانستہ اند و باشاعت آں کوشیدہ۔"

ان کے علاوہ بیسیوں علماؤں کا بھی ذکر کرتے ہیں جن سے انھوں نے استفادہ کیا ہے بلکہ جو مشہور جدید سائنسدان ہیں سب کے نام گنواتے ہیں۔ ان کے نظریات کو بھی بالتشریح حواشی میں ذکر کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اپنے اس منظوم کلام کو جدید ترین بنانے میں انھوں نے کسی علم سے کنارہ کشی نہیں کی بلکہ سب کو درمیان میں لایا گیا ہے اور آیات قرآنی کے ساتھ تطابق کر کے ثابت کیا گیا ہے کہ سب کچھ قرآن حکیم میں موجود ہے: ؎

جمیع العلم فی القرآن لکن
تقاصر عنہ افہام الرجال

تعارف میں ایک مقام پر آ کر کیا عجیب بات کر گئے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"معنے ہر لفظ از قرآن در ہفتاد پردہ محجوب و مستور است و ہر پردہ کہ از آں وا شود معنی جدید پیدا می شود کہ بالفاظ دیگر ظہور نو راست۔ بخیال احقر اگر فخر الدین رازی حکمت یونانی را بہ قرآن دیدہ خوب کرد و اگر طنطاوی فلسفہ جدید و حقایق سائنس را در قرآن یافت کارے مرغوب کرد۔ حقایق قرآنیہ بالاتر از ہمہ است۔ قرآن مجید یک آئینہ ایست کہ مردم ہر عصر حسب استعداد خود تا بحد کمال کہ منتہائے علوم مروجہ آں عصر است صورت کمال خود را در آں مشاہدہ می توانند نمود و اگر بالفرض بقائے ایں دنیا ملیون ہا سال باشد انکشاف حقایق در علوم مادیہ ہم چناں با معارف قرآنیہ دوش بدوش خواہد رفت: ؎

ہست قرآں سر بسر گفتار حق
نیز عالم جملگی کردار حق
کے بود کردار و گفتار خدا
ہم چو قول ما ز فعل ما جدا

چونکہ کلام سارا فارسی زبان میں ہے۔ دیباچے میں فارسی زبان کے رواج کے متعلق بہت عمدہ بات کر جاتے ہیں جو کہ پاک و ہند کے فارسی دانوں کے لیے مرغوب شے ہو گی۔ میں اس کا یہاں نقل کر دینا اپنا فرض سمجھتا ہوں۔ فرماتے ہیں:

"فارسی اختصاصی بہ ایران ندارد بلکہ اکثر اقطاع ماوراء النہر و بدخشان و افغانستان بہ آں تکلم می کنند

وفارسی در بلاد ہندوستان ہم از یں ممالک شیوع یافتہ کہ از ایران۔ فارسی ہندوستان ہمان لغت بلخ ماوراء النہر و بدخشان و افغانستان است کہ از عہد سلطان محمود غزنوی تا عصر بابری در خطۂ ہندوستان نفوذ و شیوع داشت۔ پس اگر التزام لغت ایران نکردہ شود چنداں حرج نخواہد بود۔ اصطلاحات علمیہ را در عربی توان جست نہ در ژند و اوستائے زردشت۔

اب کچھ کلام ملاحظہ فرمائیے اور داد دیجیے کہ ان کا فکر کس قدر بلند ہے۔ نہ صرف فکر بلند ہے بلکہ بعض بعض جگہوں پر تو مسائل کے حل میں اقبال سے بھی اولیت لے گئے ہیں: ؎

نیست کس رہبر ترا در این طریق
بیہدہ ضایع مکن فکر دقیق

(یعنی فارسی زبان میں اس سے پہلے ایسی باتیں تم سے کسی نے نہیں کی ہیں)

کاین حکمت ہست قرآن مبین غفلت از آن کرد قوم مسلمین
از کتاب حق نجستہ راز ہا در پئے یونانیان رفتیم ما
علم یونان ناقص و ابتر بود علم قرآن کامل و برتر بود
از فلاطون و ارسطو تا بہ کے سوختن علم کہنہ چون خشکیدہ نے
از محیط عرش گفتہ نکتہ سنج ہست یکصد کم الوف بست و پنج
در حساب میل قطرش آمدہ ہفت ہزار و نہ صد و ہم شانزدہ
بنگر اندر دوربینی ماہ را تا درون پردہ یابی راہ را
کوہ ہا بینی دران و دشت ہا کان گواہی میدہد بر قول ما
منکشف شد رمزہائے ارتقا آنچہ بود از چشم ما در اختفا
آنچہ دیدستم بہ قرآن کریم حل آن اسرار ادوار قدیم
قبل از شرح و بیانِ ارتقا از نجوم و اختران گویم ترا
شد زبحث نجم آغاز کتاب پس ہبوطے تا بہ حیز ثمے بہ آب
بعد از آن آید صعودے مرتبہ تا بہ دورِ آدم والاگہر
باشش در شب محو سیر آسمان کن تماشائے طلسم اختران
این ہمہ سیارہ ہائے خوش خرام منسلک جملہ بہ سلکِ یک نظام
ہر یکے دارد مدار خویشتن ہر یکے رقصد بہ تار خویشتن
احمدِ آخر زمان خیر البشر گفت سیار اند دنیا ہا دگر

ہست ہر یک پر ز مخلوقِ خدا   آدم و پیغمبر ہر یک جدا
ہست یک دیگر مثیلِ کہکشان   در فضائے بیکران دیدن توان
راز اصلِ حادثاتِ آن زمان   ہست پنہان از عقولِ مردمان
گفت دانا از اثیر و برق بود   آمد ذراتِ مادی در وجود
این اثیر آمد بہ اول از کجا   از چہ پیدا گشت برقِ شعلہ زا
شد ز برقِ منفی و مثبت اثیر   جا بجا پر از گرد ہائے کثیر
تو اثیرش گو و یا نور و ضیاء   زین نباید نقص در گفتارِ ما
روشنی امواجِ مقناطیس و برق   گر بخوانی اثیرش چیست فرق
یابد اندر پیچ و تاب موجۃ   صورتِ مادی وجودِ ذرۃ
علتِ اولیٰ بہ مادہ بود نور   گر بپرسی از کجا کرد این ظہور
امتحانِ ذرہ کن در خرد بین   عالمِ صغریٰ بہ بینی اندرین
از دخان اجرام را بود ابتدا   میدہد ازین خبر قرآنِ ما
این زمان بینی کہ از جذبِ قمر   مد و جزر آید بہر شام و سحر
بود کے در ہیولائے قدیم   کے جدا گشتند اجسامِ سدیم
عالمِ نو ہر زمان سازد خدا   چند عالمہا رود سوئے فنا
قیدِ ابعادِ ثلاثہ را گذار   سوئے بُعدِ چار ہین شو رہ سپار
پس ز تحلیلِ زمان اندر مکان   بعدِ چارم را بگو بُعدِ زمان
ہم چنین ہر یک ازین سیارگان   دارد ایامِ خود و ہم سالیان
در تناسب با مسافت ز آفتاب   سالِ ہر سیار را خواہی بیاب

این بیانم ہست از بس مختصر
در کتابِ شرح این را در نگر

اسی طرح سے اشعار بالترتیب چلے چلتے ہیں۔ ارض و سما کی تخلیق کے مطابق اور ہر جنس کے لیے علیحدہ علیحدہ اشعار ہیں۔ مگر جس رنگ میں بھی لکھتے ہیں جدید تحقیق کو نظرانداز نہیں کرتے۔ یہ ان کا ایک خصوصی وصف ہے۔ وہ تحقیق سے بخوبی آگاہ ہیں اور اصطلاحات سے بھی آشنا ہیں۔ جدید انسانی نظریے ان کے پیشِ نظر رہتے ہیں اور زمان و مکان کے حدود سے بھی آگاہ ہیں۔ حیات و موت کے نظریوں سے بھی واقف ہیں، فرماتے ہیں:

ماءِ ثجاج آمد از معصرات   منتقل شد بر زمین بہرِ حیات

چوں بیاید از ہوا بر رشتۂ خاک   بر زمین افتاد شور ہولناک
آب اندر جسم ہا جوشندہ بود   ابرگشتہ بر زمین بارندہ بود
نکتہ دیگر ہے گویم بیاب   از کجا آمد ہمہ دریائے آب
آنکہ صالح تر بود پایندہ تر   انتخاب قدرت است این مرتبہ
میدہد درس "تنازع للبقاء"
لیس للانسان الا ما سعیٰ

دیکھیے کس خوبصورتی سے مسئلہ ارتقا کو پیش کیا ہے!

شخص ناداں ترکِ دنیا میکند
مرد راہ ایجاد و اشیاء می کند

یہاں لا رھبانیۃ فی الاسلام کی طرف اشارہ ہے اور تحقیق کو تصوف پر ترجیح دی گئی ہے جو اصل اسلام ہے۔

قبل آدم گفت آدم با بُدند   مردم انبوہ در ہر جا بدند
قربت انسان با بوزینہ نیست   بین این دو رشتۂ دیرینہ نیست
نقص در قولِ خدا ہرگز مجو
نقص با باشد بہ فکرِ خام تو

غرضکہ اسی طرح قرآن حکیم کے اسرار و رموز کھلتے چلے جاتے ہیں اور بڑی روانی کے ساتھ اشعار بہتے چلے جاتے ہیں۔ ہم نے صرف یہاں کچھ انتخاب دیا ہے ورنہ پورا کلام ۰۰ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ اس انتخاب سے مقصد یہ بتانا ہے کہ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے معاصرین میں سے کچھ اور لوگ بھی ایسے تھے جو اسی کی نہج پر سوچتے اور فکر کرتے تھے۔ جدید تعلیم سے بھی مزین تھے اور فکر نو سے بھی آشنا۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ان کے فکر کے اندر بھی تجدد ہے اور تقلید مفقود ہے۔ علامہ اقبال کے ہاں بھی فکری اجتہاد موجود ہے۔ جو بات دیکھنے والی ہے وہ یہ ہے کہ علامہ کے معاصر مفکروں میں تقریباً تمام کے تمام اس مسلک کے لوگ تھے جو تقلید کو قابل عمل نہیں سمجھتے تھے بلکہ مذہبی رجحانات میں اجتہاد کو ترجیح دیتے تھے۔ یہی ایک ایسا وصف ہے جو قوم کو آگے لے کر بڑھ سکتا ہے قوم پر سکوت طاری نہیں ہونے دیتا۔

اسی طرح کی دوسری تصنیف مصنف راز بیخودی کی ہے۔ یہ تصنیف خان بہادر پیرزادہ مظفر احمد متخلص بہ فضلی قریشی صدیقی نقشبندی آفاقی کی ہے جنہوں نے ۱۳۲۷ھ میں یہ مثنوی شائع کی۔ یہ ۱۹۱۰ء کی بات ہے۔ یہ مثنوی حیدر آباد کے میر عثمان علی خان بہادر کو ہدیۃً پیش کی گئی ہے۔ لکھتے ہیں :

بوسہ خواہد از عطارد خامہ ام   باج از زہرہ ستاند چامہ ام
جیم ہر دانہ ایران من است   گوشۂ کاشانہ کاشان من است

فتنۂ آخر زمان شد آشکار　　آمد اسرارِ خودی بر روئے کار
از خودی سرزد سرودِ اہرمن　　شد جہاں یک سر زبونِ اہرمن
ارمغانِ دردِ دل آوردہ ام　　کاروانِ دردِ دل آوردہ ام
رازِ عشقم سر بصحرا می نہم　　آبِ اشکم موجِ طوفان می زنم
آن سحابم من کہ از نیسانِ چشم　　موجۂ خونِ شہیدان می زنم
می زنم جانِ جنون زیرِ گلیم　　جامِ دردِ عشقِ پنہان می زنم
عقل را طبلِ جنون آوارگی　　کو بکو شہر و بیابان می زنم
جامِ خالی میدہد ساقی مرا　　سر بسنگِ یاس و حرمان می زنم
می روم تسخیرِ ایران می کنم　　خیمہ در تبریز و تہران می زنم
می کنم کارِ سخن مانند زر　　سکۂ عثمان علی خان می زنم
بنگرم تا شہ چہ فرمان میدہد　　چشمِ دل بر راہِ فرمان می زنم

پھر مقدمہ شروع ہوتا ہے اور بایں الفاظ:

> "نثر و نظم کا یہ مختصر سا مجموعہ موسوم بہ "رازِ بیخودی" مذہبی نقطۂ خیال سے تنقیداً جواب ہے ڈاکٹر محمد اقبال بیرسٹر ایٹ لاء لاہور کی مثنوی "اسرارِ خودی" کا جو ان کے خیالاتِ جدت طراز کا تازہ ثمرہ ہے۔"

وہ سمجھتے تھے کہ یہ مثنوی تصوف کے خلاف علامہ کا اعلان ہے حالانکہ مثنوی کی دوسری اشاعت میں علامہ نے خود اس بات کی وضاحت کر دی ہے۔ مگر وہ اشعار جو حافظ سے متعلق مثنوی سے خارج کر دیے گئے تھے، یہ مثنوی رازِ بیخودی اس کا موجب بنی دیگر ان احتجاجات کے جو اس زمانے میں پیش آئے۔ علامہ نے جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں کہ انھوں نے حافظ کی شخصیت کے متعلق کچھ نہیں کہا تھا بلکہ مسلمانوں کے دورِ انحطاط کو اجاگر کیا تھا جو ہماری نگاہ میں درست ہے۔ یہ مثنوی رازِ بیخودی محض ایک جذباتی اظہار ہے اور چونکہ اس میں بڑے بلند پایہ اشعار ہیں ہم نے ان کو اختصاراً پیش کرنے کا ارادہ کیا ہے تاکہ اقبال شناس حضرات کو علم ہو جائے کہ اس زمانے میں کس کس قسم کے احتجاج ہوا کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں نامناسب نہ ہوگا کہ ان کا ایک جملہ نقل کر دیا جائے۔ لکھتے ہیں:

> "ڈاکٹر صاحب کی مثنوی تصوف کے برخلاف مختصر تو ہیں صوفیہ کرام اور انسانی انا یا خودی کی تبلیغ کا اسلامی روایات کے خلاف ایک نیا فرمان اور تازہ اعلان ہے۔ اس مثنوی میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، اوحد کرمانی، شیخ فرید الدین عطار، شیخ فخر الدین عراقی کو نام بنام اور تمام صوفیہ عظام کو در پردہ بھیڑ بکری، قومِ مغلوب رہبان کا خطاب دیا گیا ہے اور حافظ کو جنگجو بتلایا گیا ہے اور انسان خودی کو خدا سے ملا دیا گیا ہے۔"

علامہ اقبال کے انگریزی کے مقالات اگرچہ بہت بعد میں کیے گئے مگر ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھی بزرگوں کو اقبال نے کتنا اونچا مقام دیا ہے۔ مثنوی اسرارِ خودی کو یہ نہ سمجھ سکے اور جذبات کی رو میں بہہ کر یہ سب کچھ لکھ گئے۔ اقبال کے کلام میں بڑا عمق ہے اور وسعت بھی جو ہر ایک کے سمجھنے کی بات نہیں ہے بہر حال خواجہ حسن نظامی کے احتجاج کے ساتھ قابل مصنف کا بھی ہاتھ نمایاں نظر آتا ہے جنھوں نے مثنوی اسرارِ خودی کے اشعار کو خارج کروا دیا۔ یہ لوگ اتنا تو سمجھ گئے کہ اقبال نے شیخ اکبر اور عراقی و حافظ کے خلاف تو لکھ دیا ہے مگر یہ نہ سمجھ سکے کہ رومی کے خلاف انھوں نے ایک لفظ بھی منہ سے نہ نکالا۔ آخر اس کی وجہ کیا تھی اور اس کو تو پیرِ رومی ہی کہتے گئے : ؎

رشتۂ خود بخود پیرِ حق سرشت
کو بہ حرفِ پہلوی قرآں نوشت

اب مثنوی اسرارِ خودی سے چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں، غور فرمائیے، وھو ھذا:

ز جامِ فیضِ حافظ بسکہ سرمستِ سخن باشم
ایاغِ جانِ من تشنہ دارد شراب آسا
مقدس نسخۂ سرِ الٰہی بودہ ام فضلی
چو علم گزیستم آگاہ رازِ خود کتاب آسا

اس کے بعد ہم نے یہی مناسب سمجھا ہے کہ اپنے تذکرہ شعراء پنجاب سے مصنف کے حالات اور کچھ انتخاب نقل کر دیا جائے، چونکہ یہ تذکرہ فارسی زبان میں ہے اس لیے عیناً ویسے ہی اس کو درج کر دیا جاتا ہے جو قارئین کے لیے موجب استفادہ ہوگا۔ اقبال کے شیدائیوں کے لیے ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

ابو سلیمان پیرزادہ کہ اسم تاریخی او مظفر احمد بود، تخلص فضلی و لقب خان بہادر معروف بود از اولاد و احفاد حضرت شاہ محمد اسماعیل شہید بود۔ بعد از پایان تحصیلات خود وارد شہر لکھنؤ گردید و در سال ۱۸۹۰ء بہ منصب ضلعدار[1] مامور گردید و شہرہای ملتان، لاہور، ساہی وال و فیروز پور رفت و انجام وظیفہ نمود۔ دارای شخصیتی بسیار پر احترام و خوش وضع بود۔ او صوفی بود و علاقہ شدیدی نسبت را باوامر اسلام داشت۔ اہل مطالعہ و شعر بود و کتاب خانۂ جلیل درست کردہ بود۔ مجموعہ ای بزبان فارسی تحت عنوان گلبانگ سخن چاپ کردہ بود۔ آثارش عبارتست از:

۱۔ نقیب الاولیاء
۲۔ سیمرغ

---

[1] ضلعدار یعنی شہردار است

۳۔ کارنامۂ اسلام
۴۔ مثنوی لسان العرفان
۵۔ گلبانگ سخن
۶۔ قصیدۂ بلیغ البیان
۷۔ فریاد فضل و مثنوی واردات دل
۸۔ مثنوی راز بیخودی

مرحبا ای یادگار زینت باغ ارم   حبذا ای نوبہار گلشن مینو سواد
حسن بر خاک جگر گیر تو می نازد بلی   خیزد از خاک ہمایون تو عذرا یا سعاد
چشمۂ آب تو باشد ہمدم آب حیات   گوشۂ دشت تو باشد دلکش ربع سعاد

نخواہم رفت در ایران بہ تحصیل زبان دانی
کہ کاشانست در ہندوستان کاشانۂ خویشم

برتر از آسمانست پایۂ ما   آسمانست زیر سایۂ ما

شاعر ملی پاکستان مولانا اقبال لاہوری در زندگی خود کتابی منظوم تحت عنوان اسرار خودی بچاپ رسانیدہ بود ولی بدلیل اینکہ روحانیون آن زمان این کتاب را بنظر تعصب دیدہ و فلسفۂ آنرا نمی فہمیدند، شلوغ عجیبی را براہ انداختند۔ روحانیون می خواستند کہ مردم را در عقیدہ ہای اشراقیت، افلاطونیت و قبر پرستی و کرامات خارق العادہ کشانیدہ و بہ بدعت ہای شخصی خود برسند اما اقبال لاہوری می خواست کہ آن عقیدہ ہای باطل را از بین بردہ مردم را راہ درست اسلام بنماید۔ فضل بنمایندگی روحانیون کتابی باسم مثنوی راز بیخودی نگاشت و بتکذیب اقبال لاہوری پرداخت۔ انتخابی از آن مثنوی بدین قرار است: ؎

وادی این شد از جام تجلی زار مست   طور مست و جلوہ مست و نور مست و نار مست
جوش سرمستی ست مستان را بود بر کار مست   نام ہمچون ننگ مست و ننگ ہمچون عار مست
فصل گل مستانہ آمد غنچہ مست و خار مست   بلبل مستانہ مست و نالہ ہای زار مست
مست مستانم بلی مستانہ می گویم سخن   بادہ مست و جام مست و نشۂ سرشار مست
فضل مستانہ می گرید کہ کی توبہ کرد   آنکہ می گردید در کوچہ و بازار مست
من نمی گویم کہ قیصر کن مرا   صاحب دیہیم و افسر کن مرا
از تو می خواہم ترا ای کام بخش   ای ہمہ بخشش ہمہ فرجام بخش
دین و دل می خواستم فضل شکار عشق و دست   عقل خود بین از سعادت باز میدارد مرا

بادہ ام آن دہ کہ مدہوشم کند   یاد خود داری فراموشم کند
دہ چہ می سرجوش کیف بے خودی   آتش خاموش کیف بے خودی
ریختند آن بادہ اندر جام من   گشت دور بے خودی قسم جام من
دہ چہ بودستم چہا واگشتہ ام   خویشتن را خود تماشا گشتہ ام
او الستی گفت من گفتم بلے   خواند او یا عبد و من یا ربنا
مست پیمان شراب لم یزل   بر جہان عہدم کہ بستم در ازل
مرحبا نور صفائے سینہ ام   احسن التقویم را آئینہ ام
او بمن نزدیک از جان منست   عین ادیم آن او و آن منست
بندہ را فرعون بسامان می کنی   با خدا دست و گریبان می کنی
چون بخود می بیند از رشک خودی   عیب را گوید جمال معنوی
مست گردد چون بوئے خویشتن   از خودی گیرد صد آہو بر ختن
خویش را بر خویشتن تقسیم کرد   خود پرستی خلق را تعلیم کرد
علم او طومار عصیان و دغل   خالی از حسن عمل پر از خلل
ہرچہ گفتی از خودی حاشا غلط   سر بسر از لفظ تا معنی غلط
در حیات کس خودی را دخل نیست   خلق عالم نورس این نخل نیست
در حریم حق خودی را نیست بار   در حریم مزدور دیوان را چہ کار
از خودی ناکام مستی جام مے   بے خبر از لذت فیض جام مے
شد ہر شئی ہست ہر شئی را نشان   سایہ را نور و زمین را آسمان
شد آن چیزی کہ نام او خودی است   چہرہ پرداز وجود بندگیست
بندہ شد از بندگی تا بندہ تر   زندہ تر ار زندہ تر فرخندہ تر
مقصد تخلیق انسان بندگیست   بندگی سرہست و سامان بندگیست
قال و قیل از علم و فن مقصود نیست   شور بلبل از چمن مقصود نیست
لیک "جرمن تیوری ہنگ" من است   صحبت اقبال من زنگ من است
آدم و حوائے من باشد خودی   مادر و بابائے من باشد خودی
کیستم آن شاعر جادو بیان   می زنم برہم طلسم آسمان
الغرض از سحر گفتار شغال   قوم شد مسحور پندار شغال

عقل را گر صنعت و ایجاد ہاست — جہل را ہم حجت و اسناد ہاست
این قدر بر خود مچین نار خودی — آدمی را باز خواں اے آدمی
آدم است او گوسپند و میش نیست — نوش تریاق است زہر نیش نیست
مرد دانا پختہ می گوید سخن — ہرچہ گوید پختہ می گوید سخن
چیست دنیا از خودی بادم زدن — نی قماش و نقرہ و فرزند و زن
آنچہ اندر زندگی مردن بود — از خودی خود را بجان آوردن بود
ای کہ حافظ را شماتت می کنی — رند بیکیش را ملامت میکنی
ای بعلم خویش مغرور عمل — تو چہ دانی سر مستان ازل
تو چہ میدانی مے و میخانہ چیست ؟ — ساقی و بزم و خم و پیمانہ چیست ؟
نیر اقبال او تابندہ باد — آسمان چون چاکرانش بندہ باد

می کنم سرچارہ ای اندر دعا
از ملک آمین اجابت از دعا

اقبال اور غالب کے ذہنی رشتے

ڈاکٹر عبدالحق

اقبال برصغیر کے ہی نہیں بنی نوع انسان کی لازوال تہذیب کے ایک برگزیدہ مفکر شاعر کی حیثیت سے ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔ ان کے فکر کی اساس کا اہم ترین پہلو انسان کی عظمت و برنائی کا وہ آفاقی تصور ہے جو صحفِ سماوی کے علاوہ کہیں اور دکھائی نہیں دیتا۔ یہی تصور ان کی فکر و نظر کا نقطۂ پرکار حق ہے جس کے مختلف نام ہیں۔ اقبال اسی انفرادی نقطۂ نظر کی وجہ سے انسانی تہذیب کا ناگزیر جز بن چکے ہیں۔ مشرقی ادبیات میں یہ شرف صرف اقبال کو حاصل ہے۔

وہ ایک عظیم فن کار ہیں۔ اس عظمت میں وسعتِ فکر اور گہرائی کے ساتھ دلکش شعری اسلوبِ اظہار کا عنصر بھی شامل ہے۔ شعر اور فلسفہ کا جتنا خوب صورت امتزاج اقبال کے یہاں ملتا ہے دنیائے ادب میں نظر نہیں آتا۔ اسے ہم فن کی معراج تو کہہ سکتے ہیں مگر فلسفہ کا نہیں۔ غالباً اسی وجہ سے اقبال کی فلسفیانہ حیثیت کو وہ مقام نہیں مل سکا جو شاعری میں حاصل ہے۔ بہرحال یہ حسین امتزاج نقطۂ نظر اور تنقید و تبصرہ کی سخت گیری کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ امتزاج کا یہ پہلو بے حد متنوع، دلکش اور پیچیدہ ہے۔ افکار کا تلاطم اور ابلاغ کی کم مائگی نے اس پیچیدگی میں اضافہ کیا ہے۔ ہر بڑے مفکر اور فن کار کی طرح اقبال کو ترسیل کی تشنگی کا بار بار احساس ہوتا ہے۔ شمعِ نفس کا سینے میں فروزاں ہونا اور تابِ گفتار کا نہ رکھنا اسی شدتِ احساس کا برملا اظہار ہے۔ اس مقام پر فلسفہ و شعر حرفِ تمنا کی طرح پیکرِ خاموش دکھائی دیتے ہیں۔ اقبال کی طرح غالب کے یہاں بھی الفاظ و اظہار کی تنگ دامانی کا گلہ ملتا ہے۔

مجھے انتعاشِ غم نے پئے عرضِ حال بخشی
ہوسِ غزل سرائی تپشِ فسانہ خوانی
یہی بار بار جی میں مرے آئے ہے کہ غالب
کروں خوانِ گفتگو پہ دل و جان کی میہمانی

مطالعۂ اقبال بہت ہی صبر آزما کام ہے۔ ہم دامن کشاں یا سرسری گزر نہیں سکتے۔ ہر قدم پر ٹھوکر کھانے کا اندیشہ رہتا ہے۔ لیکن یہ محرومی ہوگی کہ دانائے راز کے افکار کو حرفِ آخر مان لیں اور تنقید و تبصرے سے دست کش ہو جائیں جبکہ اقبال بے پردہ دیدن اور جستجو کو بقائے زندگی سمجھتے ہیں۔ اقبالیات کا ذخیرہ بہت حد تک مایوس کن اور افسوسناک حد تک ادبیات کا ذخیرہ بے معنی بن کر رہ گیا ہے۔ کچھ ناقدین نے اسے چیستاں بنا دیا ہے کچھ نے مشرق اور کچھ نے صرف مغربی افکار کا چربہ قرار دیا۔ کم و بیش غالب کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا ہے حالانکہ دونوں فن کاروں کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے انھیں جیسا ذہنی افق بھی

درکار ہے اور بہت کم اہلِ نظر ہیں جو اس ذہنی افق تک پہنچ سکے ہیں۔ ان کے منصب و مقام کے تعین کے لیے دیدۂ بینا اور فروغِ نظر چاہیے تاکہ ذکر و فکر کے سرچشموں کا سراغ لگایا جا سکے اور تخلیق کے پُراسرار رمز کا انکشاف ہو سکے اور ان کی شخصیت اور فن کی افہام و تفہیم کو سہل الحصول بنایا جا سکے۔

اقبال کے فکر و فن اور تخلیقی فعالیت کے سرچشموں کی نشان دہی میں یک طرفہ احکامات صادر کیے گئے ہیں۔ کبھی اسے کلیتاً مغرب سے اور کبھی مشرق سے ماخوذ بتایا گیا ہے جبکہ اقبال نے مشرق و مغرب کے دبستانوں سے فائدہ اٹھایا ہے۔ یوں بھی ان کی نظر میں مشرق و مغرب، روح و مادہ اور جدید و قدیم کی بحث دلیل کم نظری ہے۔ اچھے اقدار اور صحت مند افکار کی اہمیت ہے باقی سب مکر و فسوں ہے۔

اقبال نے اپنے فلسفہ و شعر کو زیادہ متنوع، ہمہ گیر اور قابلِ قبول بنانے کے لیے مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد افراد و افکار سے مدد لی ہے۔ مارکس، مسولینی، رومی اور نطشے اس جمگھٹ میں ساتھ ساتھ دکھائی دیتے ہیں۔ گویا اقبال نے مختلف ماخذ سے اپنے ذہن کی سیرابی کی ہے اور یہی ان کے سرچشمے ہیں، جن پر ابھی خاطر خواہ نظر ڈالی نہیں گئی ہے۔ یہاں اقبال کے ایک کم معروف گمنام سرچشمہ کی طرف آپ کو متوجہ کرانا چاہتا ہوں۔

جب کبھی فکرِ اقبال کے مشرقی ماخذ کی نشان دہی کی جاتی ہے تو مولانا رومی کا ذکر ناگزیر بن جاتا ہے۔ کیونکہ اقبال نے ان سے بڑی عقیدت کا اظہار کیا ہے، جیسے : ع

پیرِ رومی مرشدِ روشن ضمیر

یا : ع

صحبتِ او خاکِ ما اکسیر کرد

یا : ع

بوسہ زن بر آستانِ کاملے

عقیدت کے اظہار میں اقبال نے غلو سے بھی کام لیا ہے اور بہ قول مجنوں گورکھپوری اس عقیدت سے اقبال کی فلسفیانہ حیثیت کو نقصان بھی پہنچا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا خیال صحیح ہے کہ برصغیر میں اقبال کی بدولت رومی شناسی میں اضافہ ہوا ہے۔ اقبال نے اس حد تک استفادہ نہیں کیا ہے جس حد تک کہ وہ نیاز مند نظر آتے ہیں۔ بلکہ دونوں کے افکار میں متضاد مقام بھی آتے ہیں۔ مولانا رومی کے علاوہ اقبال کے یہاں فارسی کے دوسرے فن کاروں اور علماء کا بھی حوالہ ملتا ہے۔ جیسے حافظ، سعدی، صائب، بیدل، غنی، سنائی، عطار وغیرہ۔

اقبال نے اپنے اسلوب و آہنگ کو جلا دینے میں ان فن کاروں سے استفادہ کیا ہے اور یہ کوئی نئی بات نہیں۔ ہر مفکر اور ہر فنکار اپنے اسلاف اور ماضی کے کارناموں اور ان کی بازیافت کا سہارا لے کر اپنی انفرادیت کو فروغ دیتا ہے، ان سے مستفید ہوتا ہے اور منحرف بھی۔ سلسلۂ فکرِ انسانی کی ارتقاء کا یہی اصل الاصول بھی ہے۔ ماضی اور اسلاف کا عظیم سرمایۂ فکر

آنے والی نسلوں کی رہنمائی کرتا رہتا ہے اور اسی کے سہارے تعمیرِ نو کا عمل جاری رہتا ہے۔ اقبال کے فکر و فن کا ایک اہم سرچشمہ مرزا غالب کا شعر و فن ہے جس سے اقبال کے اسالیبِ فن کا رشتہ استوار ہوا ہے۔ دونوں کے فکر و خیال میں ایک حد تک مشابہت موجود ہے۔ اگرچہ اختلافی پہلو بھی خاصے ہیں۔ ہم غالب و اقبال کے فکری رشتے پر گفتگو کرتے وقت یہ بات بھی پیشِ نظر رکھیں کہ غالب مفکر تھے اور نہ فلسفیانہ ادب کے شناور، نہ ان کا کوئی انفرادی فلسفۂ حیات ہے۔ ہاں وہ ایک محدود سماج اور فضا میں دیدہ ور فن کار تھے۔ نظر میں بالیدگی اور گہرائی تھی۔ عام انسانوں کی ذہنی سطح سے اونچے، اشیا، کائنات پر سنجیدہ اور فکر انگیز نظر رکھتے تھے۔ ان کا دور اور سماج انحطاط سے دوچار تھا۔ اس دورِ انحطاط میں غالب جیسے عبقری کا وجود ایک حیرت انگیز واقعہ ہے اور اسی ذہن رسا نے آنے والے دور کو متاثر کیا ہے۔ ہاں اگر وہ اقبال کے زمانے میں ہوتے تو شاید علم و فکر کے معیار اور منہاج پر پورے اترتے۔ اتنا تو تسلیم شدہ ہے کہ غالب پہلے شخص ہیں جنھوں نے ہمارے شعر و ادب میں فکر و نظر کی گہرائی اور اس کے وسیع ممکنات کا جائزہ لیا۔ ہمیں انفس و آفاق کے مسائل پر گہری اور سنجیدہ نظر کی طرف متوجہ کیا۔ اظہار کے سانچوں کو نئی روشنی دی۔ جذبہ و احساس کو فکر کی ہمہ گیری دی۔ زبان و اسالیب کی دنیائے نو کو پوری کامیابی کے ساتھ پیش کیا۔ تیرہ و اغلاق کی زبان میں گم ہو جانا یا مغلق ہو جانا شعر و ادب کی معراج نہیں۔ ایک ایسی زبان کی بھی ضرورت تھی جو فکر و فلسفہ کی متحمل ہو سکے۔ اس اہم تقاضے کو سب سے پہلے غالب نے محسوس کیا اور اقبال کے لیے بہت سے مرحلے آسان کر دیے۔ غالب صحیح معنوں میں اقبال کے پیش رو ہیں۔ فکر و اسلوب کی یہی میراث تھی جس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اقبال نے بڑی عمارت تیار کی اور زبان و اسلوب کو اوجِ ثریا تک پہنچا دیا۔ اردو کے تمام شعراء میں صرف غالب ہی اقبال کی رہنمائی کر سکے۔ اس ضمن میں خود اقبال کے اقرار و اعتراف کا دائرہ وسیع ہے یہاں اسی اجمال کی تفصیل پیش کرنا چاہوں گا۔

غالب سے اقبال کی ذہنی قربت ان کی شاعری کے ابتدائی دور سے شروع ہو جاتی ہے۔ ان کی فکری زندگی کا یہ تشکیلی دور ہے اور اقبالیات کے مطالعہ میں بہت ہی نتیجہ خیز ہے۔ ان کی شاعری انیسویں صدی کی آخری دہائی سے شروع ہو جاتی ہے۔ اس دور کا کلام باقیات اور نوادرات کے مجموعوں میں موجود ہے۔ اس حصۂ کلام کا بیان اور اسلوب غالب کے اسالیب سے گہرا تعلق رکھتا ہے۔ اقبال کے یہاں اسماء و اعلام، تلمیحات اور حوالوں کا وافر ذخیرہ موجود ہے۔ یہ سلسلہ اسی دور سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسلامیہ کالج کا خطاب پنجاب کے مسلمانوں سے ۱۸۹۹ء کی نظم ہے۔ اس میں طوسی، رازی، سینا، غزالی، ظہیر، سعدی وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے اور اسی دور سے تضمینیں بھی شروع ہو جاتی ہیں۔ ان تضمینوں سے ذہنی اقبال کی پسندیدگی اور ندرتِ فکر کا اندازہ ہوتا ہے اور ان سے ان کے خیال کی تائید اور توثیق ہوتی ہے۔ مولانا روم، سعدی، حافظ، قدسی، بیدل، صائب، خان آرزو کے ہمراہ غالب بھی دکھائی دیتے ہیں بلکہ غالب کے اشعار کی تعداد دوسرے سبھی شعرا کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ ایک نعتیہ نظم میں یہ مشہور مصرع ملتا ہے: ع

آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

"غالب" کے عنوان سے بانگِ درا میں جو نظم موجود ہے وہ مخزن ستمبر ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ دیوانِ غالب کا

پہلا شعر اس نظم کے دوسرے بند کا آخری شعر تھا: ؎

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

بعد میں یہ شعر نظم میں شامل نہ ہو سکا۔ بانگِ درا کے ابتدائی حصے میں ایک اور نظم ہے جس کا عنوان "شمع" ہے اور دسمبر ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس میں بھی مندرجہ شعر ۶ بند کا شعر تھا جو بانگِ درا کے متن میں شامل نہ ہو سکا: ؎

از مہر تا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ
طوطی کو شش جہت سے مقابل ہے آئینہ

غالب ذولسان شاعر ہیں اور ان کے مطابق ان کے کمالِ فن کا بہترین اظہار ان کی فارسی شاعری میں ممکن ہو سکا ہے۔ وہ اس پر نازاں بھی تھے۔ برصغیر کے فارسی شعرا کو اہلِ زبان ہونے کا شدید احساس رہا، جس سبکِ ہندی کی عصبیت اور لسانی خود مختاری کی تائید میں خان آرزو نے آواز بلند کی تھی وہ غالب کے دل کی آواز تھی، اور اقبال بھی اس سے بے نیاز نہیں رہ سکتے تھے۔ نظم ابرِ کہسار ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی۔ موضوع کی رعایت سے اقبال نے بہت ہی برمحل شعر کا انتخاب کیا تھا اور یہ شعر خان آرزو کا ہی ہے: ؎

تند و پر شور و سیہ مست ز کہسار آمد
میکشاں مژدہ کہ ابر آمد و بسیار آمد

غالب نے قاطع برہان میں یہ شعر بدون ذکر شاعر نقل کیا ہے۔ اقبال غالب کی اردو و فارسی شاعری و نثری تحریر سے اچھی طرح باخبر تھے۔ اس سلسلے میں ایک اور بھی پہلو نمایاں ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ غالب شناسی کے لیے مولانا میر حسن نے اقبال کو مزید شوق دلایا ہوگا۔ اقبال پر مولانا کی سب سے گہری چھاپ ہے۔ اس اعتراف پر نظر ڈالیے اور اقبال کی زبان سے سنیے: ؎

مجھے اقبال اس سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں وہی کچھ بن کے نکلے ہیں

وہ شمعِ بارگہِ خاندانِ مرتضوی
رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھ کو

اس کے علاوہ اقبال نے ایک خط میں کہیں زیادہ فکر انگیز بات کہی ہے:

"یہ بڑے بزرگ، عالم اور شعر فہم ہیں، میں نے انھیں سے اکتسابِ فیض کیا ہے۔"

اس وجہ سے ان کو اقبال گر بھی کہا گیا ہے۔ مولانا شعر و ادب کا بہت ہی پاکیزہ ذوق رکھتے تھے، غالب جو برصغیر کی

فارسی شاعری کے آخری روشن چراغ تھے، انھیں مولانا میر حسن کیسے نظر انداز کر سکتے تھے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ غالب تک رسائی میں مولانا سے تعلق کو بھی دخل ہو۔ اس سے قطع نظر مولانا میر حسن سرسید اور ان کی تحریک کے دل سے قدر داں تھے جبکہ پنجاب کے علما سخت مخالفت کر رہے تھے۔ مولانا کا یہ تعلق ان کی روشن خیالی، وسیع النظری کی دلیل ہے۔ خطوط سرسید کے مطالعہ سے بھی یہ بات روشن ہوتی ہے۔ عبدالمجید سالک نے ذکر اقبال میں لکھا ہے کہ سرسید کبھی پنجاب جاتے مولانا سے ملتے اور ان کے ساتھ قیام فرماتے اور مولانا بھی ہر طرح سے تعاون کے لیے تیار رہتے۔ سرسید کو غالب سے جو تعلق تھا وہ بھی پوشیدہ نہیں ہے اس طرح سرسید اور مولانا میر حسن کے واسطے سے بھی اقبال کی ذہنی قربت کی نشان دہی کی جا سکتی ہے اور گم شدہ کڑیاں مربوط ہو سکتی ہیں اور ان دونوں فن کاروں کے ذہنی اور فکری رشتوں پر مزید روشنی کا امکان ہو سکتا ہے۔

غالب سے اقبال کی ذہنی دلچسپی کے دوسرے محرکات کے علاوہ خود ان کا اکتساب اور انتخاب پیش نظر ہی کیا کم ہے۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ اردو کے شعری سرمایہ میں غالب ہی وہ فن کار تھے جن کے یہاں ایک بلند آہنگ فن کار کا وجود اور اس کی دلآویز شخصیت کے متنوع پہلو نظر آتے ہیں۔ غالب کا اسلوب اور پیرایۂ بیان اقبال کے لیے انتہائی دلکش تھا۔ ۱۹۰۱ء میں لکھی جانے والی نظم کا یہ شعر بھی ثبوت فراہم کرتا ہے: ؎

شاہدِ مضموں تصدّق ہے ترے انداز پر
خندہ زن ہے غنچۂ دلّی گُلِ شیراز پر

گلِ شیراز سے مراد صرف عرفی ہی نہیں ہے بلکہ اقبال نے آسمان شیراز کے تینوں ستاروں سعدی، حافظ اور عرفی کو مخاطب کیا ہے جو غالب کے ہمنوا نہیں ہو سکتے۔ ہاں اگر کوئی حریف و ہمنوا بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو وہ گلشن ویمر میں خوابیدہ گوئٹے ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے اس نظم کے تجزیے میں ایک اہم پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے:

> ”غالب کی اہمیت اقبال کی نظر میں اس لیے بھی ہے کہ غالب ایک تہذیب کا نمایندہ اور ایک عظیم فکری روایت کا وارث و ترجمان بلکہ آخری وارث و ترجمان تھا۔ جس کے بعد جہان آباد یعنی دلی کے بام و در سراپا نالۂ خاموش ہو گئے“ گویا غالب کی قدر و قیمت اس لیے بھی ہے کہ وہ ان تہذیبی و فکری قدروں کا شناسا اور معیار شناس تھا جن کی معیار شناسی خود اقبال کے فکر و فن کا امتیاز خاص ہے۔“

جہان آباد کے اُجڑنے اور تاراج ہونے کا دلدوز بیان اقبال کے یہاں جا بجا ملتا ہے اور اسی تہذیبی زوال کی طرف اشارہ کرتا ہے: ؎

ہے زیارت گاہِ مسلم گو جہان آباد بھی
سرزمیں دلّی کی مسجودِ دلِ غم دیدہ ہے
ذرّے ذرّے میں لہو اسلاف کا خوابیدہ ہے

اس تباہی کو غالب نے دیکھا تھا اور اقبال نے محسوس کیا تھا۔ یہ احساس دنیائے فکر میں تلاطم خیز بن جاتا ہے۔ اقبال کی

پوری شاعری کھوئے ہوؤں کی جستجو کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے علاوہ اس نظم میں جس بنیادی نکتے کی طرف شاعر متوجہ ہے وہ غالب کی فکری سربلندی ہے۔ غالب کی ہستی فکرِ انسانی کے کمالات کی بشارت دینے والی، تفسیرِ رموزِ کائنات، دل افروز سخن کا داماں لبِ اعجاز سے نطق کو ناز بخشنے والی، فکرِ کامل کی ہمنشیں، فخرِ روزگار اور گوہرِ آبدار جیسے کلمات سے متصف ہے۔ مرثیہ داغ ۱۹۰۴ء میں لکھا گیا۔ اس کا مطلع 'عظمتِ غالب' سے شروع ہوتا ہے، ؎

عظمتِ غالب ہے اک مدت سے پیوندِ زمیں
مہدیِ مجروح ہے شہرِ خموشاں کا مکیں

غالب سے اقبال کی شیفتگی بڑھتی جاتی ہے۔ ان کے اسلوب و افکار کے دو راہے ساتھ ساتھ چلتے دکھائی دیتے ہیں۔ عظمتِ جلال کا پُرشور و پُروقار لب و لہجہ، تند و تیز تخیل، احتجاجی و انقلابی رجحانات، جوشش انگیزی و ولولہ خیزی، تب و تاب، سوز و ساز، خلش و اضطراب کے ساتھ ماتمِ یک شہرِ آرزو اور مقامِ آرزومندی کا پیہم ہم سفر اور ہم راز دکھائی دیتے ہیں اور یہ کاروانِ سفر

ع بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم

تک پہنچتا ہے۔

غالب سے اقبال کا شغف صرف ایک دور یا ایک زمانہ تک محدود نہیں بلکہ اس میں برابر توسیع دکھائی دیتی ہے۔ ۱۹۱۰ء کا زمانہ ان کی شخصیت اور فکر کا انتہائی پیچیدہ دور ہے۔ اس دور میں وہ اپنی یادداشت قلم بند کرتے ہیں جو ۱۹۶۵ء میں 'STRAY REFLECTION' کے نام سے شایع ہوئی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ پچھلے سال اس خاکسار نے شایع کیا ہے۔ شذراتِ فکرِ اقبال کے اس مختصر مجموعہ میں اقبال نے اپنی گہری اور فکر انگیز بصیرت کا اظہار کیا ہے۔ یہ اقبال کی کارگہِ فکر کا ایک تارہ ہے۔ غالب کی قدر شناسی کی ایسی بشارت ہم حالی سے بھی نہ سن سکے۔

> As far as I can see Mirza Ghalib – the Persian Poet – is probably the only permanent Contribution that We – Indian Muslims have made to the general Muslim literature. Indeed he is one of those poets whose imaginations and intellect place them above the narrow limitations of Creed and nationality. His recognition is yet to come.

اقبال کی اس حیرت انگیز پیشگوئی پر غور کیجئے تو اعتراف کرنا پڑے گا کہ اقبال کا یہ کہنا بے جا نہیں، ؎

بنتے ہیں مری کارگہِ فکر میں انجم
لے اپنے مقدر کے ستارے کو تو پہچان

عظمتِ غالب کے بارے میں یہ دوسری پیشگوئی ہے۔ پہلی بار خود فن کار کے قلم سے ارشاد ہوا تھا، ع

شہرتِ شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

دوسری بار ایک دوسرے عظیم فن کار نے بشارت دی تھی۔ آج کے دور کی غالب شناسی کو سامنے رکھیے تو اس کی معنویت کا اندازہ ہو سکے گا۔

غالب صرف مغل تہذیب کا ہی زائیدہ نہیں بلکہ جاری ہزار سالہ تہذیب کے عکس و اظہار کا پیکر ہے۔ اس کے علاوہ اس مختصر ڈائری میں اقبال کی فکری سرگزشت کا ایک اہم ترین انکشاف ملتا ہے جو اس کے علاوہ کہیں اور نظر نہیں آتا۔ اس سے اقبال کی فکری سرگزشت اور قلبی واردات کا پتا چلتا ہے۔ مرزا غالب سے براہ راست استفادہ کا بھی ذکر یہیں ہوا ہے۔ عبارت ملاحظہ ہو:

> "I confess I owe a greate deal to Hegel, Goethe, Mirza Ghalib, Mirza Abdul Qadir Bedil, and Words Worth. The first two led me into the inside to the things, the third and fourth tought me how to remain oriental in sprit and expression after having assimilated foreign ideals of poetry, and the last saved me from athiesm in my student days."

جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) اقبال کی فکری سرگزشت اور وارداتِ قلبی کا بھرپور اظہار ہے۔ یہ صرف شاعر کا ہی نہیں بلکہ فکر و نظر کی بھی معراج ہے۔ مختلف عالم کیف کا دلآویز منظر اس سفر میں پیش کیا گیا ہے۔ حضور رسالتمآبؐ، مسیح ابن مریمؑ، گوتم، زرتشت، جمال الدین افغانی، نطشے کے ساتھ جلیل القدر فن کاروں کی فہرست میں غالب بھی شامل ہیں اور فلک مشتری پر ملاقات ہوتی ہے۔ اس فلک پر حلاج، غالب اور قرۃ العین نمودار ہوتی ہیں۔ "نوائے غالب" اس بڑے احتجاجی آواز سے شروع ہوتی ہے جو غالب کا پسندیدہ موضوع رہا ہے: ؎

بیا کہ قاعدۂ آسماں بگردانیم
قضا بگردشِ رطلِ گراں بگردانیم

اقبال نے لکھا ہے: ؎

غالب و حلاج و خاتونِ عجم   شورہا افگندہ در جانِ حرم
ایں نواہا روح را بخشد ثبات   گرمیِ او از درونِ کائنات

غالب و اقبال کی ذہنی اور فکری مشابہتوں کے بہت سے پہلو باہم مشترک ہیں۔ اس اشتراک کے ساتھ دونوں کی تخلیقی فعالیت اور شخصی کوائف میں بہت سی پیچیدگیاں ایک سی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں ان پہلوؤں کا تذکرہ مقصود نہیں۔ اقبال کو غالب سے جو ذہنی تعلق ہے وہ مزید غور طلب ہے۔ جس تعلق کا آغاز شاعری کے اولین دور سے ہوا تھا وہ پایانِ عمر تک برقرار رہا۔ سامنے کی ایک مثال دینا چاہوں گا۔ "بالِ جبریل" کی نظم "فرمانِ خدا" فرشتوں کے نام ۱۹۳۶ء کے لگ بھگ

لگی گئی۔ یہ نظم بقول مجنوں گورکھپوری کمیونسٹ مینی فیسٹو قرار دی جاسکتی ہے، اور مارکس بھی اس سے زیادہ انقلابی خیال نہ پیش کر سکے۔ اسی نظم کے اس شعر پر غور کیجئے اور غالب کے اسلوب و آہنگ کی پیروی کا ایک نادر نمونہ ملاحظہ کیجئے: ؎

حق را بسجودے صنماں را بطوافے
بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو

غالب کے اس مشہور قطعہ کے اشعار پر نظر ڈالیے: ؎

فرصت اگرت دست دہد مغتنم انگار
ساقی و مغنی و شرابے و سرودے
زنہار ازاں قوم مباشی کہ فروشند
حق را بسجودے و نبی را بدرودے

سنائی اور اقبال

بشیر احمد ڈار

خودی تعمیر کن در پیکر خویش
چو ابراہیم معمار حرم شو

حکیم عبدالمجید مجدود بن آدم سنائی فارسی شعرا اور ادبا میں شاید دوسرا شخص ہے جس کے نام کے ساتھ "حکیم" استعمال ہوتا ہے۔ دوسرا شخص حکیم ناصر خسرو ہے جس نے فارسی شعر میں فلسفہ و حکمت کے خیالات پہلی دفعہ بیان کیے اور سنائی نے حکمت و تصوف کے افکار کو فارسی شاعری میں بیان کر کے آیندہ آنے والوں کے لیے ایک نیا میدان مہیا کیا۔ حکیم ناصر خسرو کی پیروی کوئی آسان کام نہ تھا، کیونکہ خالص عقلی فلسفہ مسلمانوں میں زیادہ عروج نہ پا سکا، البتہ عشقی فلسفہ بڑا مقبول ہوا جس نے تصوف کے لبادے میں بہت عروج حاصل کیا۔ چنانچہ سنائی، عطار اور رومی اور اس طرح کے سیکڑوں شعرا نے اسی موضوع پر خوب خوب لکھا۔

سنائی جس دور میں غزنی میں پیدا ہوا وہ غزنوی خاندان کا بالکل آخری دور تھا۔ مسعود سوم (۴۹۲ھ - ۵۰۸ / ۱۰۹۹ - ۱۱۱۵) اور اس کے بعد دو مختصر بادشاہوں کو چھوڑ کر بہرام شاہ (۵۱۱ - ۵۴۷ھ / ۱۱۱۸ - ۱۱۵۲) کے زمانوں میں اس نے اپنی زندگی بسر کی۔ ان دونوں بادشاہوں اور خاص طور پر بہرام شاہ کی تعریف میں کئی قصیدے اس کے دیوان میں موجود ہیں۔ ان کے علاوہ سنائی نے سلجوقی حکمران سلطان سنجر کی تعریف میں قصیدے کہے ہیں۔

ابتدائی دور میں ہی سنائی غزنی سے بلخ پہنچ گیا۔ وہ کافی مدت وہاں مقیم رہا۔ اس سفر میں اسے بڑی مشکلات سے دوچار ہونا پڑا جن کی طرف اس نے اپنی مثنوی "کارنامہ بلخ" میں کچھ اشارے کیے ہیں۔[1]

بلخ میں رہائش کے دوران سنائی ایک ذہنی انقلاب سے دوچار ہوتا ہے۔ افسوس ہے کہ اس انقلاب کی داستان خود سنائی نے قلم بند نہیں کی۔ عام تذکرہ نویسوں نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے گویا یہ انقلاب کسی داخلی واردات کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ محض ایک خارجی حادثہ تھا جو یونہی وقوع پذیر ہو گیا اور اس حادثے کے زیر اثر سنائی کی دنیا کا رخ بدل گیا۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دن سنائی قصیدہ لکھ کر بہرام شاہ کے دربار میں جا رہا تھا کہ فوجی مہم پر روانہ ہونے سے پہلے بادشاہ کو سنائے۔ راستے میں ایک بادہ خوار مجذوب سے واسطہ پڑا جس نے سنائی کی کوتاہ اندیشی اور کم فہمی کا مذاق اڑایا اور اسکی نادانی پر ایک جام نوش کیا۔ اس مجذوب کی یہ حرکت سنائی کے قلب پر اس طرح اثر انداز ہوئی کہ اس نے بادشاہوں کے

---

[1] مدرس رضوی، مثنوی ہاے حکیم سنائی، ص ۱۰۲ و مابعد

درباروں سے قطع تعلق کر لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد سنائی نے قصیدہ گوئی ختم کر دی اور زہد و تقویٰ کی زندگی کا آغاز کیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ محض فسانہ طرازی ہے۔ حکیم سنائی یقیناً ایک ذہنی انقلاب سے دوچار ہوا جس نے اس کی زندگی کا رُخ بدل ڈالا لیکن بادشاہان وقت سے اس کا تعلق آخر عمر تک قایم رہا۔ چنانچہ حدیقۃ الحقیقۃ جیسی بے مثال صوفیانہ مثنوی حکمران وقت یعنی بہرام شاہ کے نام معنون کی گئی۔

سنائی غزنی میں پیدا ہوا۔ اس کی صحیح تاریخ ولادت تو تحقیق نہیں ہو سکی محققین کا خیال ہے کہ وہ ۴۶۳/۱۰۷۰ یا ۴۷۳/۱۰۸۰ میں پیدا ہوا اور ۵۲۵/۱۱۳۰ (یا ۵۳۵/۱۱۴۰) میں وفات پائی۔ غزنوی حکمران مسعود سوم کے زمانے میں اس کی شاعری کا آغاز ہوا اور اس کی مدح میں اس نے کچھ قصائد بھی لکھے۔ لیکن کچھ عرصے بعد وہ غزنی سے بلخ چلا گیا۔ بلخ میں سنائی کا قیام کافی عرصہ رہا اور اسے یہاں بے شمار تکالیف کا سامنا کرنا پڑا جن کی طرف اس نے اپنی مثنوی "کارنامہ بلخ" میں اشارے کیے ہیں۔

محققین کا خیال ہے کہ سنائی ۵۰۰/۱۱۰۷ سے قبل بلخ میں وارد ہوا اور یہ وہ دور تھا جب سلاجقہ کی باہمی چپقلش کے باعث ملک میں افراتفری کا ماحول پیدا ہو چکا تھا۔ ۴۸۳/۱۰۹۱ میں بصورہ پر قرامطہ نے حملہ کیا اور اسے لوٹ کر برباد کر ڈالا۔ پھر جگہ جگہ اسماعیلیوں کے مراکز حکومت کے خلاف سرگرم عمل تھے۔ ملک شاہ کا انتقال ۴۸۵/۱۰۹۲ میں ہوا۔ اس کے بعد بارہ سال تک ملک میں طوائف الملوکی رہی۔ یہ عدم استحکام کی کیفیت برکیارق کی وفات تک یعنی ۴۹۸/۱۱۰۵ تک قایم رہی۔

۱۰۹۶ میں پہلا صلیبی حملہ ہوا جس کے ردِ عمل کے طور پر برکیارق نے اپنے ہم عصر امیروں کو عیسائی حملہ آوروں کے خلاف جنگ کی تیاری کرنے کے سلسلے میں خطوط لکھے اور لیں۔ اس کی زندگی کا بیشتر حصہ اپنے سوتیلے بھائی کے خلاف جنگ کرنے گزرا، حتیٰ کہ وہ ۴۹۸ میں فوت ہو گیا۔

اس طوائف الملوکی میں غریب عوام کی حالت انتہائی افسوسناک تھی۔ دونوں طرف کی فوجوں نے لوٹ مار کا بازار گرم کیے رکھا اور پھر جب کسی کو شکست کا سامنا ہوتا تو خوراک کے ذخیروں کو سپرد آتش کیا جاتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر طرف قحط نمودار ہونے لگا سلطان سنجر کی فوجوں نے جو ظلم روا رکھے ان کی کوئی انتہا نہ تھی۔ ان حالات کے باعث مختلف فرقوں کی طرف سے فسادات نے سر اٹھانا شروع کیا۔ ان میں نمایاں کردار اسماعیلیوں، شیعوں اور کرامیوں کا تھا اور پھر ایک گروہ عیاروں کا بھی نمودار ہوا جو شہروں میں نہتے انسانوں پر ظلم ڈھاتا تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ ان خوفناک حالات نے جو مسلمانوں کے دینی اور اخلاقی زوال کی نشان دہی کر رہے تھے، سنائی کو اپنے قلب کی گہرائیوں میں جھانکنے کا موقع مہیا کیا۔ یہ صحیح ہے کہ مسلمان سیاسی طور پر بظاہر ہر طرف غالب تھے لیکن ان کا اخلاقی احساس اس قدر کمزور ہو چکا تھا کہ ان میں سے بہت سے لوگ ایک دوسرے کا استحصال کرنے سے نہیں جھجکتے تھے وہ گروہ جو کبھی فتوحات کا علمبردار تھا، اب اس کا دائرۂ عمل بے کسوں اور نہتے انسانوں کو لوٹنے اور بے آبرو کرنے تک محدود ہو کر رہ گیا تھا۔ شہروں اور ایک شہر کے بازاروں میں مختلف فرقوں کے درمیان کھلم کھلا جنگ ہوتی اور بے شمار معصوم اور بے گناہ لوگ موت کے گھاٹ اتارے جاتے۔

یہی وہ مایوس کن حالات تھے جن کا سامنا کرتے ہوئے سنائی جیسا حساس شخص سوچنے پر مجبور ہو گیا۔ اس نے فیصلہ کیا کہ وہ ان لوگوں میں رہ کر بھی ان سے بالکل الگ تھلگ زندگی بسر کرے گا، لیکن اس کی پوری کوشش ہوگی کہ لوگ پھر سے اپنے دینی اور اخلاقی نصب العین کی طرف پوری توجہ کریں۔ چنانچہ ایک قصیدے میں اس نے اپنے ہمعصر دور کے انسانوں کی حالت کا افسوسناک نقشہ کھینچا ہے: ؎

گر ما ہمہ سیہ گلیمیم طرفہ نیست — سیم سپید کردہ سیاہ ایں گلیم ما
امروز خفتہ ایم چو اصحاب کہف لیک — فردا ز گور باشد کہف و رقیم ما
برگشتہ شد سنائی، یارب تو رہ نمای
ای رہنمای خلق و خدای علیم ما

دوسری جگہ قوم کی حالت کا یوں ذکر کرتے ہیں: ؎

خرمن خود را بدست خویشتن سوزیم ما
کرم پیلہ ہم بدست خویشتن دوزد کفن

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ سنائی کی وفات کے تقریباً ایک سو سال بعد منگولوں نے بغداد کی عظمت خاک میں ملا دی اور مسلمانوں کی سیاسی برتری کو بالکل ختم کر ڈالا۔ سنائی اس زوال پذیر معاشرے کی حالت دیکھ دیکھ کر پریشان ہوتا تھا اور اسی کوشش میں اس نے اپنی شاعری مسلمانوں کی بہتری کے لیے وقف کر دی۔ اس نے اپنے معاشرے کی برائیوں کی جڑ یہی قرار دی کہ لوگ سیم و زر کی خاطر تمام اخلاقی اور دینی تقاضوں کو قربان کر دیتے ہیں۔ علماء کی کثرت دنیاوی فوائد حاصل کرنے کے لیے اپنے علم و ضمیر کو فروخت کرنے پر تیار ہے۔ بہتر ہے کہ ہم غور کریں اور اپنے مستقبل کو بہتر کرنے کی طرف توجہ کریں۔ ؎

بجنبانے گوش عقل و نگر بچشم دل — در کار و بار مردم در عالم دنی
بشناس کردگار و نگہدار جانے خویش — دین محمدی و طریق حسینی

یہی دور تھا جب غزالی نے ۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء میں اس دنیا اور اس کے جلال و عظمت کو خیر باد کہا اور تنہائی اور عزلت کی زندگی اختیار کی۔ یقیناً دونوں کی حالت میں خارجی حالات یکساں تھے اور دونوں کا ردِ عمل بھی تقریباً ایک جیسا نظر آتا ہے۔ غزالی کے معاملہ میں یہ ذہنی انقلاب اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب اس کی عمر ۳۸ سال کے لگ بھگ تھی اور سنائی کے معاملے میں یہ انقلاب اس وقت نمودار ہوتا ہے جب وہ بمشکل ۱۵ یا ۲۰ سال کا تھا۔ حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ غزالی نے اخلاقی اور دینی اصلاح کا راستہ تصوف میں پایا اور اس کے بلے اس نے احیاء العلوم جیسی عظیم کتاب لکھی جس کے خیالات اور تصورات کا عکس بہت وسیع اور گہرا ثابت ہوا۔ سنائی نے بھی ترکِ دنیا کا راستہ اختیار کیا اور اپنے شاعرانہ ملکہ کو تصوف کی ترویج میں استعمال کیا۔ سنائی پہلا شخص ہے جس نے متصوفانہ خیالات کے اظہار کے لیے شاعری کا ذریعہ استعمال کیا۔ اس کی اہم تصانیف میں "حدیقۃ الحقیقۃ" اور "سیر العباد" بنیادی حیثیت رکھتی ہیں جن کا اثر غزالی کی "احیاء" کی طرح بڑا وسیع اور گہرا ثابت ہوا۔

لیکن دوسری طرف اس دور کی کچھ خصوصیات ایسی ہیں جن کا ذکر کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس دور میں بے شمار دانشور، حکیم، شعرا اور صوفی موجود تھے جن کے کارناموں سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ غزالی کے علاوہ شہرستانی، نسفی، نظام الملک، عمر خیام، ابوسعید ابوالخیر، انوری، معزی اسی دور کی نمایاں شخصیتیں تھیں۔ عام لوگ ان حکما، اور شاعروں اور صوفیوں کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یہی دور تھا جب نظام الملک کی کوششوں سے مدرسی نظام قایم ہوا جس کے باعث علما، اور نوکرشاہی اور ادیبوں میں ایک باہمی ربط پیدا ہوا چونکہ وہ سبھی ان مدارس کی پیداوار تھے۔ ان مدارس کے باعث جہاں ملکی یعنی ایرانی روابط اور اسلامی تعلیم میں ہم آہنگی پیدا کی وہاں سُنّی اسلام کے ارتقاء اور استحکام میں بھی اس نے اہم کردار ادا کیا۔ ان مدارس میں دینی تعلیم پر زیادہ زور دیا جاتا تھا اور بعض دُوسرے مضامین مثلاً عقلیات، حکمت و فلسفہ پر پابندی عاید کر دی گئی۔ یہ درحقیقت ردِ عمل تھا شیعی اثر و نفوذ کا، کیونکہ ان کے ہاں حکمت و فلسفہ کا بڑا رواج تھا۔

اس دور کی دوسری خصوصیت خانقاہوں کا عام رواج تھا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ خانقاہیں سب سے پہلے کرامیوں نے قایم کی تھیں۔ یہ فرقہ محمد ابن کرام (متوفی ۲۵۵ / ۸۶۹) کا قایم کردہ ہے۔ یہ لوگ اپنے زہد اور تعبد کے لیے بہت مشہور تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ فرقہ اس زمانے کی اخلاقی گراوٹ کے خلاف ردِ عمل کے طور پر ظاہر ہوا تھا اور اس کے پیرو عام طور پر اپنی نیکی، عبادات اور ترکِ علایق کے لیے مشہور تھے اور اس مقصد کے حصول کے لیے انہوں نے خانقاہیں قایم کیں۔ جب سلجوقیوں نے اپنے سیاسی مقاصد کے لیے مدارس قایم کیے تو اس کے ساتھ ہی انھوں نے ان خانقاہوں کو بھی اپنی سرپرستی میں لے لیا اور ان کے لیے بے شمار اوقاف قایم کیے۔ اسلام کی توسیع میں اس خانقاہی نظام کا کافی حصہ ہے اور وسط ایشیا اور شمالی افریقہ میں تو اسلام اسی ذریعے سے ہی پھیلا۔

یہی وہ دور تھا جب معتزلہ تحریک قطعی اور آخری طور پر ختم ہو گئی اور اشاعرہ کو کلی طور پر فروغ حاصل ہوا۔ امام الحرمینؒ، غزالی اور فخرالدین رازی جیسے دانشوروں کی کوشش سے اعتزال رُو بہ زوال ہوا لیکن اس کے ساتھ فکر و تفکر کی راہیں کھل رہیں۔ خود سنائی اپنے زمانے کے تمام علوم سے بہرہ ور تھا اور شاید فارسی ادب میں دو ہی شخص ہیں جن کے نام کے ساتھ "حکیم" کا لقب استعمال ہوتا ہے، ایک سنائی اور دُوسرا ناصر خسرو، لیکن چونکہ اس دور میں حکمت و فلسفہ کا استعمال دین کے مقاصد کے خلاف ہو رہا تھا اس لیے سنائی نے عقل کے مقابلے پر وحی کی اہمیت پر زیادہ زور دیا۔ ایک قصیدے میں حکیم کہتا ہے: ؎

ای سنائی گر ہمی جوئی زلطفِ حق سنا   عقل را قربان کن اندر بارگاہِ مصطفیٰ
مصطفیٰ اندر جہاں، آنگہ کسی گوید کہ عقل   آفتاب اندر فلک، آنگہ کسی جوید سہا
در شریعت ذوقِ دیں یابی نہ اندر عقل از آنک   قشرِ عالم عقل دارد، مغز روحِ انبیا
کاں نجات و کاں شفا کارباب سنت جستہ اند
بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا

لیکن اگر ہم ان کے کلام میں علم و عقل سے متعلق اشعار کا مطالعہ کریں تو قاری کے سامنے سنائی کا صحیح موقف آ جاتا ہے۔

علم کے متعلق فرماتے ہیں: ؎

علم رہ جانب الٰہ برد   جہل رہ سوی نفس و جاہ برد
علم دان خاصت خدا آمد   علم خوان شرح مصطفیٰ آمد
کار یکسالہ را بہا دو درم   علم یک لحظہ را بہا عالم[1]

عقل کے متعلق حکیم سنائی فرماتے ہیں: ؎

عقل ہم گوہر است و ہم کان است   در تن مرد عقل سلطان است
دایہ زیر این کہن بنیاد   نیست کس را چو عقل مادر زاد[2]

ایک قصیدے میں اپنے متعلق لکھتے ہیں: ؎

بسکہ شنیدی صفت روم و چین   خیز و بیا، ملک سنائی را بہ بین
تا ہمہ دل بینی بے حرص و بخل   تا ہمہ جان بینی، بے کبر و کین
زیر قدم کردہ از اقلیم شک   تا بہ نہانخانۂ عین الیقین
از ہمہ فارغ و آزاد و خوش
چون گل و چون سوسن و چون یاسمین[3]

ایک قصیدے میں اپنے زمانے کی اخلاقی و دینی ابتری اور عقل کے مطابق وحی کی احادیث کا ذکر کرتے ہیں: ؎

مسلمانان، مسلمانان، مسلمانی مسلمانی   ازین آئینِ بے دینان، پشیمانی پشیمانی
مسلمانی کنون اسے است برعرفی و عاداتی   دریغا، کو مسلمانی، دریغا کو مسلمانی
فرو شد آفتاب دین، برآمد روز بے دینان   کجا شد درد بودردا، و آن اسلام سلمانی
جہان یکسر ہمہ پر دیو و پر غولند و امت را   کہ بارد کرد جز اسلام و جز سنت نگہبانی
شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دل
کہ محروم اند ازین عشرت، ہوس گویان یونانی[4]

سنائی کی وفات بارہویں صدی کے پہلے نصف میں واقع ہوئی لیکن بہت جلد اس کا کلام اسلامی دنیا کے ہر کونے میں پھیل گیا۔ اس کی مقبولیت کا تو یہ عالم تھا کہ اس کی زندگی ہی میں بعض حکماء و صوفیہ نے اس کے اشعار اپنے مکتوبات اور مضامین میں بطور استشہاد نقل کرنے شروع کر دیے۔ چنانچہ احمد غزالی جو بلند مقام مفکر اور صوفی تھے اور سنائی کے معاصر، انہوں نے

---

[1] سیر الاولیاء، ۵۳۹

[2] ایضاً، ۵۴۲، ۵۴۳

[3] دیوان سنائی، ۵۳۵

[4] قصیدہ فی تعریض الاسلام والدین، ایضاً، ۴۸۰ و مابعد

اپنے شاگرد عین القضاۃ ہمدانی کو خط لکھتے وقت ان کے اشعار نقل کیے ہیں۔ ایک دوسرے معاصر دانشور اور شاعر نے اس کے لیے "عیسیٰ عصر" اور "طبیب زیرک" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

پھر مولانا روم نے تو سنائی کی اولیت کا اقرار کھلے دل سے کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ؎

عطار روح بود و سنائی دو چشم او
ما از پئی سنائی و عطار آمدیم

روایت بیان کی جاتی ہے کہ ایک معاصر شاعر نے حکیم سنائی پر اعتراض کیا کہ وہ اپنی شاعری میں قرآن حکیم کی آیات کثرت سے نقل کرتا ہے جو قابلِ اعتراض بات ہے۔ رومی نے اس اعتراض کا جواب دیا اور اس دوران سنائی کی عظمت کا اعتراف کیا ہے۔ اس کی شاعری قرآن حکیم کے رموز و اسرار کے بیان پر مشتمل ہے۔ اس نے قرآنی حکمت سے استفادہ کیا ہے اور وہی موتی ہمارے سامنے پیش کر دیے ہیں۔ ان کو سمجھنے اور ان سے استفادہ کرنے کی صلاحیت اگر کسی میں نہیں تو اس کا کوئی چارہ نہیں[1]

دیوان شمس تبریز میں ایک غزل میں حکیم سنائی کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: ؎

گفت کسے: خواجہ سنائی بمرد — مرگ چنیں خواجہ نہ کارے است خرد
کاہ نبود او، کہ بہ بادی پرید — آب نبود او کہ بہ سرما فسرد
شانہ نبود او کہ بہ موی شکست — دانہ نبود او کہ زمینش فشرد
گنج زری بود دریں خاکداں
کو دو جہاں را بجوی می شمرد[2]

یعنی سنائی کی موت کی خبر سن کر فرماتے ہیں کہ ایسے دانشور کی موت کوئی معمولی واقعہ نہیں۔ وہ تنکا نہ تھا کہ ہوا سے اڑ کر چلے۔ وہ پانی نہ تھا کہ سردی سے منجمد ہو گیا۔ وہ کنگھی نہ تھا کہ بالوں سے ٹوٹ جاتی۔ وہ دانہ نہ تھا کہ مٹی میں مل کر فنا ہو جائے۔ وہ تو سونے کا خزانہ تھا اس دنیا میں۔ وہ دنیا جس کو وہ محض ایک جو کے دانے کے برابر بھی نہ سمجھتا تھا۔

سنائی کی ایک تصنیف حدیقہ ہے جسے الٰہی نامہ بھی کہا جاتا ہے۔ رومی نے اس کتاب کے متعلق اپنی رائے کا یوں اظہار کیا ہے کہ قرآن حکیم دودھ ہے اور الٰہی نامہ اس کا مکھن ہے[3]

---

[1] Whinfield کے مثنوی رومی کے انگریزی ترجمے کا دیباچہ، ص ۲۲

[2] دیوان شمس تبریز (انگریزی ترجمہ نکلسن)، ص ۹۰۔ دیوان سنائی میں اس نظم کا پہلا شعر یوں ہے: ؎

مُرد سنائی نہ ہمانا کہ مُرد
مردن آں خواجہ نہ کارے است خرد

[3] نکلسن کا انگریزی ترجمہ دیوان شمس تبریز، دیباچہ صفحہ xxxiii، فٹ نوٹ ۲۔

روایت بیان کی جاتی ہے کہ ایک دن رومی کے دوست حسام الدین چلپی نے مولانا سے ذکر کیا کہ ہمارے بعض رفیق سنائی کے حدیقۃ الاولیا، اور عطار کی منطق الطیر کا مطالعہ کرتے رہتے ہیں۔ کیا ہی اچھا ہو اگر آپ الٰہی نامہ کی طرح ایک نئی نظم لکھ ڈالیں۔ یہ سن کر مولانا نے فرمایا کہ مجھے پہلے ہی اس کا خیال تھا، چنانچہ اس نظم کی طرح میں نے ڈال دی ہے۔ پھر اس کا پہلا شعر پڑھ کر سنایا: ؎

بشنو از نی چوں حکایت می کند
از جدائی ہا شکایت می کند

مثنوی مولانا روم کے دفتر اول میں "ماشاء اللہ کان" کی تفسیر کرتے ہوئے رومی نے سنائی کے اشعار نقل کیے ہیں۔ فرماتے ہیں: ؎

بشنو ایں پند از حکیم غزنوی
تا بیابی در تن کہنہ نوی[1]

اسی موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے کہ "اپنا حال جاہلوں سے مخفی رکھنا چاہیے" رومی نے سنائی کا قول نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ؎

بشنو الفاظ حکیم پردہ ای
سر ہماں جانہ کہ بادہ خوردہ ای[2]

یہ حوالہ سنائی کے حدیقہ سے ہے جہاں سنائی "فی سلوک طریق الآخرۃ" پر بحث کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:

ایں ہمہ علم جسم مختصر است　　علم رفتن براہ حق دگر است
جست ایں راہ را نشان و دلیل　　آں نشاں از کلیم پرس و خلیل

جست زاد چنیں رہ، ای غافل
حق بدیدن، بریدن از باطل

اسی بحث کے دوران فرماتے ہیں: ؎

سر بدار از مقام ہستی پی
سر ہماں جانہ کہ خوردی می[3]

پہلے دفتر ہی میں "تفسیر قول حکیم" کے عنوان کے تحت سنائی کا ایک شعر نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ؎

---

[1] دفتر اول، شعر ۱۹۰۵

[2] دفتر اول، شعر ۲۴۲۶

[3] حدیقہ، انگریزی ترجمہ، فارسی متن صفحہ ۴۰۔

بھر چہ زراہ وا مانی، چہ کفر آں حرف و چہ ایماں
بھر چہ از دوست دور افتی، چہ زشت آں نقش و چہ زیبا[1]

اس برعظیم میں سنائی بہت مقبول رہا ہے۔ فوائد الفواد میں اس کا نام لے کر اس کے ایک دو شعر نقل کیے گئے ہیں[2]۔ ایک جگہ سنائی کے کلام کی تاثیر کا ذکر کرتے ہوئے مشہور صوفی شیخ سیف الدین باخرزی (م ۱۲۶۰/۶۵۸) کا قول نقل کیا ہے کہ مجھے حکیم سنائی کے ایک قصیدے نے مسلمان کیا ہے۔ اس قصیدے کا ایک شعر اس مجلس میں پڑھا گیا: ؎

بر سر طور ہوا طنبور شہوت می زنی
عشق مرد لن ترانی را بدیں خواری مجوی

یعنی تم ہوس کے کوہ طور پر شہوت کا طنبورہ بجا رہے ہو۔ یہ (لن ترانی کہنے والے) حضرت موسیٰ کے عشق کا کیا ذلیل و خوار اظہار ہے![3]

شیخ سیف الدین باخرزی اکثر کہا کرتے تھے کہ کاش ایسا ہو کہ ہوا مجھے اس جگہ لے جائے جہاں حکیم سنائی کی خاک ہے یا ہوا ان کی خاک میرے پاس لے آئے تاکہ میں اسے اپنی آنکھوں کا سرمہ بناؤں[4]۔

اسی زمانے میں امیر خورد نے سیر الاولیاء لکھی جو حضرت نظام الدین اولیاء اور دیگر چشتی بزرگوں کے حالات پر مشتمل ہے۔ اس میں حکیم سنائی کے بے شمار اشعار نقل کیے گئے ہیں۔ خلفائے اربعہ کی تعریف میں جو اشعار درج ہیں، وہ سبھی سنائی سے لیے گئے ہیں۔ اسی طرح مختلف موضوعات پر بحث کرتے ہوئے، اکثر حوالے حکیم سنائی سے ہی لیے گئے ہیں۔ کہیں کہیں عطار کے اشعار بھی نقل کیے گئے ہیں لیکن، رومی کا بالکل ذکر نہیں۔ فوائد میں صرف ایک جگہ رومی کے شعر کا ایک مصرع بغیر نام لیے نقل کیا گیا ہے[5]۔

---

[1] دیوان سنائی، ص ۵۱

[2] فوائد الفواد اردو ترجمہ ص ۹۹

[3] فوائد الفواد، ۲۶۷، ۲۶۸۔ یہ شعر جس قصیدے میں شامل ہے وہ دیوان سنائی کے صفحہ ۱۲، ۵۱ میں موجود ہے۔

[4] فوائد الفواد، ۲۶۸

[5] ایضاً، ۳۵۴۔ مصرع ہے: ؎

عشق را بوحنیفہ درس نگفت

رومی کا پورا صحیح شعر یوں ہے:

؎

آں طرف کہ عشق می افزود درد
بوحنیفہ و شافعی درسی نکرد

دفتر سوم، شعر ۳۸۳۲۔

ذہنی انقلاب سے دوچار ہونے کے بعد جب اقبال نے غور و فکر کیا تو سب سے پہلے اس نے رومی کی مثنوی کی طرف توجہ کی چنانچہ اسرار خودی میں اقبال نے رومی سے اپنی بے پناہ عقیدت کا برملا اظہار کیا۔ سنائی کے متعلق پہلا حوالہ جو ہمیں ملتا ہے وہ ۱۹۲۲ء کے قریب ایک خط میں ہے جو اقبال نے پروفیسر اکبر منیر کے نام لکھا اس میں فرماتے ہیں کہ:

"حکیم سنائی اور مولانا روم کو زیر نظر رکھنا چاہیے۔ اس قسم کے لوگ اقوام و ملل کی زندگی کا اصلی راز ہیں۔۔۔
۔۔۔۔ حکیم سنائی سے طرز ادا سیکھنا چاہیے کیونکہ مطالب عالیہ کے ادا کرنے میں ان سے بڑھ کر کسی نے قدم نہیں رکھا۔"[1]

اس سے پہلے گرامی کے نام ایک خط میں سنائی کا ذکر آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ گرامی کو جب اسرار خودی ملی تو انہوں نے اقبال کو لکھا کہ یہ مثنوی پڑھ کر مجھے معلوم ہوا کہ آپ حکیم سنائی ہیں، جس کے جواب میں اقبال نے لکھا کہ اگر اقبال حکیم سنائی ہے تو گرامی کیا ہوگا؟[2]

ارمغان حجاز میں اقبال نے خود اسی خواہش کا اظہار ہے کہ:

"عطا کن صدق و اخلاص سنائی"[3]

دوسری جگہ اس نے اپنے آپ کو سنائی اور رومی کے زمرے میں شامل کیا ہے:؎

نصیب از آتشے دارم کہ اول
سنائی از دل رومی بر انگیخت

مجھے اس آگ سے حصہ ملا ہے جسے سنائی نے رومی کے دل میں پیدا کیا۔ اور جس کے باعث اس نے مثنوی جیسی لاثانی کتاب لکھی۔ اور یہ آگ کیا ہے؟ یہ وہ جذبہ ہے جو اپنے ہم عصر زوال پذیر معاشرے کو دیکھ کر ان کے دل میں پیدا ہوا، اور انھوں نے فیصلہ کیا کہ قوم کو اسلام کی تعلیم کی طرف دوبارہ متوجہ کرانا چاہیے تاکہ قرآن و سنت کی رہنمائی میں وہ کھویا ہوا مقام حاصل کر سکیں۔

افسوس تو یہ ہے کہ جس بیماری میں مسلمان اس گیارھویں صدی عیسوی میں مبتلا تھے، وہی بیماری اب بھی انھیں کھائے جا رہی ہے۔ چنانچہ:؎

فردوس میں یہ رومی سے کہتا تھا سنائی — مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ، وہی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر — اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش

اس کا مطلب واضح ہے کہ اقبال اسی روایت کا علمبردار ہے جو حلاج، سنائی اور رومی نے قائم کی تھی۔ چنانچہ "ارمغان

---

[1] اقبال نامہ، دوم، ۱۶۲

[2] عبداللہ قریشی، مکاتیب اقبال بنام گرامی، ص ۱۴۳

[3] کلیات اقبال، فارسی، ۸۹۷

[4] کلیات اقبال، اردو، ۵۸۰

میں کہتے ہیں:

چو رومی در حرم دادم اذاں من
ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دور فتنۂ عصر کہن او
بہ دور فتنۂ عصر رواں من[1]

سنائی کا ایک مشہور قصیدہ مقام اہلِ توحید کے متعلق ہے جس کا ذکر فوائد الفواد کے حوالے سے کیا گیا ہے۔ اس قصیدے میں حکیم سنائی نے اپنے زمانے کے حالات اور مستقبل کے لائحہ عمل کا ذکر کیا ہے:

مکن در جسم و جاں منزل کہ ایں دون است و آں والا
قدم زیں ہر دو بیروں نہ، نہ اینجا باش و نہ آنجا
سخن کز روی دیں گوئی چہ عبرانی چہ سریانی
مکاں کز بہر حق جوئی چہ جابلقا چہ جابلسا
شہادت گفتن آں باشد کہ ہم ز اول در آشامی
ہمہ دریای ہستی را بداں حرف نہنگ آسا
عروس حضرت قرآں نقاب آنگہ بر اندازد
کہ دار الملک ایماں را مجرد بیند از غوغا
عجب نبود گر از قرآں نصیبت نیست جز نقشی
کہ از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا
چو علت ست خدمت کن چو دانایاں کہ زشت آید
گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا
ترا تیغ بکف دادند تا غزوی کنی با تن
تو چوں از وی سپر سازی، نمانی زندہ در ہیجا
ترا یزداں ہمی گوید کہ در دنیا مخور بادہ
ترا ترسا ہمی گوید کہ در صفرا مخور حلوا
ز بہر دیں تو نگذاری حرام از حرمت یزداں
ولیک از بہر تن مانی حلال از گفتۂ ترسا[2]

سنائی کے اس قصیدے کے جواب میں اقبال نے ایک نظم لکھی جو 'بال جبریل' میں شامل ہے۔ اس نظم کے عنوان میں

---

[1] ارمغان، ۵۵

[2] دیوان ۱۰، ۵۵

اقبال نے لکھا ہے کہ:

"اعلیٰحضرت شہید امیر المومنین نادرشاہ غازی رحمۃ اللہ علیہ کے لطف و کرم سے نومبر ۱۹۳۳ء میں مصنف کو حکیم سنائی غزنوی کے مزار مقدس کی زیارت نصیب ہوئی۔ یہ چند افکار پریشاں جن میں حکیم ہی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کی گئی ہے، اس روز سعید کی یادگار میں سپرد قلم کیے گئے:

ما از پی سنائی و عطار آمدیم"

اس نظم کے چند شعر پیش کیے جا رہے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح اقبال نے سنائی اور رومی کی طرح اپنے زمانے کے مسلمانوں کو مستقبل کا راستہ دکھانے کی کوشش کی ہے:

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا
خدا کے پاک بندوں کو حکومت میں، غلامی میں
زرہ کوئی اگر محفوظ رکھتی ہے تو استغنا
وہی ہے صاحب امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا
فرنگی شیشہ گر کے فن سے پتھر ہو گئے پانی
مری اکسیر نے شیشے کو بخشی سختی خارا
سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ
ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالا

مثنوی 'مسافر' میں جو افغانستان کے سفر کی یادگار کے طور پر معرض وجود میں آئی، اقبال نے حکیم سنائی کے مزار کی زیارت کی۔ سید سلیمان ندوی مرحوم کی روایت ہے کہ جب اقبال حکیم سنائی کے مزار پر حاضر ہوتے تو ان کا دل ایسا پسیجا کہ آنکھوں سے آنسو امڈ آئے۔ ان تاثرات کو اقبال نے یہاں قلم بند کیا ہے۔

سنائی کے کلام نے بقول اقبال، انسان کو ہمت دلائی اور مشکل حالات کا مقابلہ کرنے کی اہلیت بخشی۔ وہ "حکیم غیب" ہے۔ یعنی عالم الغیب سے اس کا رابطہ بہت گہرا ہے۔ رومی نے جو کام سرانجام دیا وہ اسی حکیم صاحب مقام کے کام کی تکمیل تو ہی تھی جیسا کہ مولانا فرماتے ہیں: ؎

ترک جوشش کردہ ام من نیم خام
از حکیم غزنوی بشنو تمام
در الٰہی نامہ گوید شرح این
آن حکیم غیب و فخر العارفین

اس کے بعد اقبال نے اپنا اور حکیم سنائی کا موازنہ شروع کیا ہے۔ یہ موازنہ ہمیں پیام مشرق میں اقبال اور گوئٹے کے موازنے کی یاد تازہ کرتا ہے۔ گوئٹے نے مغربی ماحول اور تہذیبی اقدار میں پرورش پائی اور اقبال پیران مشرق کی نگاہ و دل سے مستفید ہے۔ وہ ایسی سرزمین سے پیدا ہوا جہاں تہذیب و تمدن اپنے پورے عروج پر تھا۔ اس کے برعکس اقبال ایک

---

[1] کلیات اقبال، اردو، ۳۱۴، ۳۱۸

ایسے معاشرے میں پیدا ہوا جو تقریباً زوال پذیر تھا۔ ایسے حالات میں دونوں کے پیغام میں فرق تھا۔ اس کا نغمہ اپنے ہم وطنوں کے لیے فردوسِ گوش تھا لیکن اقبال کا نغمہ سوتے ہوؤں کے لیے صدائے جرس کا کام دیتا ہے۔

دونوں کائنات کے تاریخی عمل کے نشیب و فراز اور اس کے اسرار و رموز سے پوری طرح واقف ہیں اور اسی لیے دونوں نے اپنی اپنی قوم کو زندگی کا پیغام دیا۔ جب گوئٹے کا فن اپنے عروج پر پہنچا اس وقت "جرمن قوم کا انحطاط ہر پہلو سے انتہا تک پہنچ چکا تھا"[1] اسی لیے گوئٹے کا پیغام گویا ایک مردہ قوم کو دوبارہ زندگی بخشنے والا ثابت ہوا۔ تقریباً ایسی ہی حالت اس برعظیم کے مسلمانوں کی تھی اور اقبال کا کلام ان کے لیے نئی زندگی کا پیغام تھا۔ ؎

ہر دو پیغام حیات اندر ممات[2]

دونوں نایاب موتی ہیں جو دریائے ناپیدا کنار میں پیدا ہوئے لیکن گوئٹے اپنی فطری تڑپ کے باعث صدف کا دل چیر کر باہر نکل آیا اور اس نے اپنی چمک اور روشنی سے دنیا کو منور کر دیا۔ اس کے مقابلے میں اقبال ابھی تک صدف کی چار دیواری میں محبوس ہے۔ لیکن 'پیام مشرق' ۱۹۲۳ء میں شایع ہوئی اور وفات تک کے چودہ برسوں میں وہ گوئٹے ہی کی طرح خنجر برہنہ بن کر چمکا اور اسی کی طرح وہ صدف سے نکل کر دنیا کے ہر کونے کو منور کرنے میں کامیاب ہوا۔

اسی حقیقت کا اظہار اقبال نے اسرار خودی کی تمہید میں کیا ہے۔ رات کو جب وہ سویا ہوا تھا تو مولانا روم اسے خواب میں ملے اور انہوں نے اسے کہا کہ تم آگ ہو، اس سے سارے عالم کو روشن کرو، اپنے سوز سے دوسروں کو بھی مستفید کرو۔ حق تعالیٰ نے جو ملک و دیں کے رموز تم پر آشکار کیے ہیں، ان کو کھول کر بیان کرو۔ ؎

خیز و جانِ نو بدہ ہر زندہ را
از قمِ خود زندہ تر کن زندہ را[3]

گلشن راز جدید کی تمہید میں اقبال نے اپنے موقف اور اپنے مقصد کی بلاواسطہ توضیح کی ہے۔ مشرق کے عام انسان کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب میں نے غور سے دیکھا تو معلوم ہوا کہ تمہاری خاکِ بدن جان سے محروم ہو چکی ہے۔ چنانچہ میں نے اپنی جان تمہارے جسم میں ڈالی۔ میری آتشِ اندروں نے مجھے داغ داغ کر رکھا ہے، اس چراغ سے اپنی دنیا روشن کر لو۔

یہی حقیقت حکیم سنائی کی زندگی کی بھی ترجمانی کرتی ہے اس کی دلآویز آواز نے مایوس انسانوں میں زندگی کی ایک نئی لہر پیدا کر دی۔ دونوں کو ذوقِ حضور سے وافر حصہ ملا ہے۔ وہی ذوقِ حضور جسے اقبال رومی کے تتبع میں "دید" کے لفظ سے پکارتا ہے۔ ؎

---

[1] پیام مشرق، دیباچہ، ص ۰

[2] کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۱۰

[3] ایضاً، ۳

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دید دوست است

اس حقیقت کو رومی نے دوسرے شعر میں بیان کیا ہے: ؎

ہر کہ عاشق شد جمالِ ذات را
اوست سیدِ جملہ موجودات را[۱]

سنائی کو یہ ذوقِ حضوری "پنہاں" کے ذریعے حاصل ہوا اور اقبال کو "پیدا" کے ذریعے۔ خدائے بابرکات کی ذات والا صفات اوّل تا آخر اور ظاہر و باطن میں موجود ہے۔ اگر آپ ظاہر کے راستے اس تک پہنچنے کی کوشش کریں یا باطن کا راستہ اختیار کریں، منزلِ مقصود ایک ہی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ نے ملکوت السمٰوٰت والارض کا مشاہدہ کیا اور حقیقت کا ادراک حاصل کرنے میں کامیاب و کامران ہوئے۔ آنحضرتؐ نے غارِ حرا کی تاریک تنگنائی میں حقیقت کا مشاہدہ کیا۔ انھوں نے اپنے باطن کی گہرائی میں ڈوب کر اسی حقیقتِ کبریٰ کا مشاہدہ کیا جس کا نظارہ حضرت ابراہیمؑ نے ملکوت السمٰوٰت والارض کے وسیلے سے کیا تھا۔ ظاہر و باطن، پیدا و پنہاں کے یہ دو مختلف راستے ایک ہی حقیقت کی طرف لے جاتے ہیں۔ اگر سنائی "پنہاں" کے راستے پر گامزن ہے اور اقبال نے "پیدا" کا ذریعہ اختیار کیا ہے تو اس ظاہری فرق سے حقیقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، دونوں کو سرور حاصل ہوتا ہے اور ذوقِ حضور کا سرمایہ نصیب ہوتا ہے۔

جن موضوعات پر سنائی نے قلم اٹھایا ہے وہ خدائے بزرگ و برتر کی تعریف اور نعتِ رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ عام طور پر زہد و عرفان، تفسیر سورۃ والضحیٰ، فی عزو النفس و محل الروح، در زہد و موعظہ، در بطلان حجت دہریان، در بیان مراتب ایقان، در بیان عوارف لاہوتی، فی تفضیل الفقر وغیرہ ہیں۔ یہ موضوع سنائی کے دیوان میں شامل قصائد سے لیے گئے ہیں۔ اسی طرح کے موضوع حدیقہ میں زیرِ بحث آتے ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اقبال کا موضوعِ فکر زیادہ تر تقدیرِ مومن رہا ہے۔

سب سے پہلی نظم جو اقبال نے اس سلسلے میں لکھی وہ وہ ہے جو بانگِ درا کے دوسرے حصے میں "عبدالقادر کے نام" سے موسوم ہے۔ اس کا موضوع یہی تقدیرِ مومن ہے یعنی ملتِ اسلامیہ کے مستقبل کا صحیح ادراک اور اس کے لیے مناسب طریقۂ کار۔ وہ ظلمت جو ہمارے افق پر طاری ہو چکی ہے، اسے دُور کرنے کی کوشش کی جائے۔ اسی طرح بانگِ درا کے دوسرے حصے ہی میں ایک غزل ہے جس پر مارچ ۱۹۰۷ء کی تاریخ درج ہے۔ اس میں ایک شعر ہے:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو

اس میں وہی تصور کار فرما ہے کہ ملتِ اسلامیہ کی موجودہ پریشان حالی اور اس کے مستقبل کی درخشانی کا طریقِ کار کیا ہونا چاہیے۔

---

[۱] کلیاتِ اقبال، فارسی، ص ۹۰۳، ۹۱۱

مارچ ۱۹۱۰ء میں اقبال کو حیدرآباد دکن جانے کا اتفاق ہوا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ قطب شاہی بادشاہوں کے مزارات دیکھنے چلا گیا۔ مزارات سے انسانی زندگی کی ناپائداری کا شدید احساس شاعر کے دل پر مرتسم ہوتا ہے۔ مصر و بابل مٹ گئے، ایران، یونان و روما کی قدیم سلطنتیں صفحۂ دنیا سے نیست و نابود ہو گئیں۔ کیا مسلم قوم کا بھی یہی مقدر ہے؟ کیا اس کی تقدیر بھی اس فطری قانون کے مطابق عمل پذیر ہوگی؟ اس نظم میں یہی مسئلہ اس کے ذہن و قلب پر حاوی نظر آتا ہے۔

ایک غم، یعنی غمِ ملت ہمیشہ تازہ ہے

لیکن قانونِ قدرت کی ہمہ گیری سے کوئی فرار ممکن نہیں۔ قرآن حکیم کا فرمان ہے کہ ہر قوم کی اجل کا وقت متعین ہے، اس لیے کسی استثناء کی گنجایش نہیں۔ چنانچہ "گورستانِ شاہی" کے آخری شعر میں تقدیرِ مومن کا ایک دھندلا سا نقشہ پیش کیا ہے۔

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

یعنی سیاسی طور پر مسلمانوں کا کردار ختم ہو چکا ہے اگرچہ ان کی تہذیبی کرشموں کے امکانات ابھی نمودار ہونے باقی ہیں۔ یعنی ممکن ہے کہ مسلمان اپنی آزاد حکومتیں قائم نہ کر سکیں لیکن بعض تہذیبی اقدار مثلاً انسان دوستی، مادی امتیازات سے ماورا ہو کر انسانوں کو بحیثیت انسان سمجھ کر ان سے سلوک کرنے کی روایت ایسی ہے جو مسلمانوں کی مخصوص تہذیبی روایات ہیں جن کا مکمل اظہار شاید مستقبل میں ہو سکے۔

لیکن ابھی چند ہی سال گزرے تھے کہ اقبال نے اس نظریے میں ترمیم کر دی۔ 'رموزِ بیخودی' ۱۹۱۸ء میں شایع ہوئی۔ یہ کتاب تقدیرِ مومن کی نقاب کشائی کرتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے ایک عنوان قائم کیا ہے:

"در معنی این کہ ملت محمدیہ نہایت زمانی ہم ندارد"

یعنی ملت اسلامیہ کا مستقبل کبھی ختم ہونے والا نہیں۔ فرماتے ہیں کہ: ؎

گرچہ ملت ہم بمیرد مثلِ فرد   از اجل فرمان پذیرد مثلِ فرد
امتِ مسلم ز آیاتِ خداست   اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ ست
از اجل این قوم بے پرواستے
استوار از نحن نزلنا ستے

سنائی نے ایمان کی تفصیل کہانی بیان کی اور اقبال نے مردانِ مومن کی تقدیر کی نقاب کشائی کرنی چاہی لیکن دونوں کا فکری ماخذ قرآن حکیم ہے۔

سنائی قرآن حکیم کے متعلق فرماتے ہیں:

از درِ تن بہ منظرِ جان آئی   بہ تماشائی باغِ قرآن آئی
تا بہ جان تو جملہ بنماید   آنچہ بود، آنچہ ہست، آنچہ آید

یعنی قرآن حکیم نہ صرف ماضی اور حال کا آئینہ ہے بلکہ مستقبل کی طرف بھی راہنمائی کرتا ہے۔ ؎

در بُنِ چاہ جانت را وطن است　　نورِ قرآن بہ سوی آن رسن است
خیز و خود را رسن بہ چنگ آور　　تا بیابی نجات خویش مگو
گر ترا تخت و تاج باید و جاہ　　چہ نشینی مقیم در بُنِ چاہ

رسن از درد سازد و دلو از آہ
یوسفِ خویش را برآر از چاہ

انسان کی زندگی کی بنیاد جسم کی بجائے جان و روح ہے جو قعرِ باطن میں موجود ہے۔ وہاں تک پہنچنے کے لیے قرآن کا نور بہترین راہ نما ہے۔ کنویں کی تہہ میں صاف اور میٹھا پانی بھر رہا ہے۔ ؎

ہست قرآن چو آبِ سرد فرات[1]

اس تک پہنچنے کے لیے رسی اور ڈول کی ضرورت ہے۔ رسی درد و غم سے بنانی چاہیے اور ڈول آہوں سے بنے گا اور اس ڈول اور رسی کی مدد سے یوسفِ گم گشتہ کو حاصل کیا جا سکتا ہے۔

اقبال نے قرآن ہی کی مدد سے ملتِ اسلامیہ کی تشکیلِ نو کا نقشہ پیش کیا ہے۔ چنانچہ رموزِ بیخودی میں فرماتے ہیں: ؎

آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم　　حکمتِ او لایزال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات　　بے ثبات از قوتش گیرد ثبات[2]

جاوید نامہ میں قرآن حکیم کی اس خوبی کو واضح تر شکل میں بیان کیا ہے، جس کی طرف سنائی نے ؎

”آنچہ بود، آنچہ ہست، آنچہ آید“

کہہ کر اشارا کیا ہے۔ فرماتے ہیں: ؎

صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست　　عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست
یک جہانش عصرِ حاضر را بس است　　گیر اگر در سینۂ دل معنی رس است
چوں کہن گردد جہانے در برش　　می دہد قرآں جہانے دیگرش[3]

اس ذہنی ہم آہنگی اور قلبی یگانگت کے باعث اقبال نے سنائی کی قبر پر کھڑے ہو کر مسلم ملت کی زبوں حالی بیان کرنا شروع کر دی۔ اس زبوں حالی کی وجہ صرف اور صرف افرنگی ذہنی استیلا کی وجہ سے ہے۔ اقبال جب کہتا ہے کہ: ؎

مومن از افرنگیاں دید آنچہ دید
فتنہ ہا اندر حریم آمد پدید

---

[1] سنائی کے یہ سب اشعار حدیقہ، ص ۱۹۲ -- ۲۰۰ سے ماخوذ ہیں۔ حدیقہ مطبوعہ نولکشور ۱۳۰۴ ہجری۔

[2] کلیاتِ اقبال، فارسی، ۱۲۱

[3] ایضاً، ص ۶۵۴

تو یہ فتنہ محض سیاسی استیلا کی شکل میں نہیں، یہ فتنہ سیاسی استیلا کے ساتھ ساتھ ذہنی استیلا کی پیداوار ہے یعنی افرنگی تہذیب نے مسلمانوں کے ذہن کو اس طرح متاثر کر رکھا ہے کہ وہ اسلام کی صحیح تعلیم اور اس کے معیاراتِ خیر و شر سے ناآشنائے محض ہو کر رہ گئے ہیں۔

اس افرنگی تہذیبی یلغار کے ایک اہم پہلو کی طرف اقبال نے یہاں خاص طور پر توجہ دلائی ہے اور وہ ہے جسے اقبال "فتنۂ آب و گل" کا نام دیتا ہے۔ جاوید نامہ میں دو مختلف جگہوں پر اس فتنے کی طرف اس نے اشارہ کیا ہے، ؎

بندہ کز آب و گل بیروں نجست
شیشۂ خود را بسنگِ خود شکست[1]

جو شخص اس آب و گل کے قید خانے سے باہر نہ آ سکا، اس نے گویا اپنی ذات اور خودی کی نشو و نما اور اس کے ارتقاء کا راستہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں، ؎

گرچہ آدم بر دمید از آب و گل
رنگ و نم چون گل کشد از آب و گل
حیف اگر در آب و گل غلطد مدام
حیف اگر برتر نپرد زیں مقام[2]

یہ فتنۂ آب و گل اقبال کی نگاہ میں مغرب کی مادہ پرستانہ فکر کی پیداوار ہے۔ مادیت قدیم ہو یا جدید، میکانکی ہو یا جدلیاتی، دونوں خدا اور آخرت، اخلاق اور روحانیت کے اعلیٰ اقدار سے محروم ہونے کے باعث زندگی میں انتشار و بے راہ روی، ذہنی پریشانی اور کج فہمی پیدا کرتی ہے۔ قومیت اور زمین پرستگی، اشتراکیت و ملوکیت و سرمایہ داری سبھی اسی فتنے کی پیداوار ہیں۔ اقبال کو گلہ ہے کہ مسلمان مغرب کی اس تہذیبی یلغار کا مقابلہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا اس لیے فرنگی فکر اس کو مدہوش کیے ہوئے ہے۔ ؎

تا نگاہِ او ادب از دل نخورد
چشمِ او را جلوۂ افرنگ برد

جب سنائی کے سامنے سب کیفیت بیان ہو چکی تو اقبال اس سے ملتجی ہے کہ وہ اس نسخے پر اپنی رائے کا اظہار کرے۔

سنائی کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ اس فتنے سے حفاظت کا پہلا قطعی اور حقیقی طریقہ یہ ہے کہ فقر اختیار کیا جائے۔ فقر ایک ایسی اصطلاح ہے جس کو اقبال نے ایک نیا معنی پہنا دیا ہے۔ قرآن حکیم میں فقر کا مفہوم احتیاج واضح ہے،

---

[1] کلیاتِ اقبال، فارسی، ۶۹۰

[2] ایضاً، ۶۵۱

ایسا احتیاج جو کسی تعریف کا مستحق معلوم نہیں ہوتا، لیکن صوفیانہ ادب میں فقر کا لفظ استعمال ہونے لگا یہاں تک کہ فقر اور تصوف ہم معنی سمجھے جانے لگے۔[۱] لیکن اقبال کے ہاں فقر کا مفہوم وہ صفات ہیں جو ایک صحیح مسلمان کی تعمیر میں لابدی ہیں۔ فقر، اقبال کی نگہ میں "بے دولتی و رنجوری" نہیں بلکہ "دلیل خسروی" ہے۔ ؎

آہ، کہ کھویا گیا تجھ سے فقیری کا راز
ورنہ ہے مالِ فقیر، سلطنتِ روم و شام[۲]

صحیح فقیر کی پہچان اقبال کے ہاں یہ ہے کہ اس سے "بوئے اسد اللّٰہی" آتے اور جو پوری شانِ بے نیازی سے اس دنیا کے معاملات سے نبرد آزما ہو۔

جیسا کہ سنائی کے سامنے ملتِ اسلامیہ کے حال کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے کہا ہے کہ مغرب کے افکار کی یلغار سے محافظت کے لیے عقل و خرد کا "ادب خوردۂ دل" ہونا ضروری ہے، یہی وہ صفت ہے جو فقر کا جزو لاینفک ہے۔ ؎

چیست فقر، اے بندگانِ آب و گل؟
یک نگاہِ راہ بیں، یک زندہ دل[۳]

یعنی صحیح فقیر وہ ہے جو راہ بیں ہو اور جس کی خودی اتنی پختہ ہو کہ اس کی روشنی میں وہ ذاتِ خداوندی کا مشاہدہ کر سکے۔ یعنی جو

اندرونِ خویش جوید لا الٰہ

فقر کے لیے دونوں اجزا ضروری ہیں، نگاہِ راہ بیں و دلِ بیدار۔ ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کو نگاہِ راہ بیں میسر آ جائے لیکن جب تک اس کا دل بیدار نہیں ہوگا، اس کی نگاہِ راہ بیں گمراہی کا موجب ہوگی: ؎

دلِ بیدار ندادند بہ دانائے فرنگ
ایں قدر ہست کہ چشمِ نگرانے دارد[۵]

یہاں معاملہ ہے تضاد کا ـــــ ایک طرف آب و گل کا تقاضا ہے اور دوسری طرف دل ہے جو آب و گل کی دنیا سے ماورا ایک عالمِ بالا سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ دل اقبال کی اصطلاح میں گوشت کا وہ لوتھڑا نہیں جو انسان کے سینے میں دھڑکتا ہے۔ ؎

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است   گرفتارِ طلسمِ کاف و نون است

---

[۱] اس مسئلے کی تفصیلات کے لیے دیکھیے: علی بن عثمان ہجویری، کشف المحجوب، باب فقر اور شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، باب فقر۔

[۲] بال جبریل، ۹۲

[۳] زبور عجم، ۱۶۳

[۴] بال جبریل، ۹۱

[۵] پس چہ باید کرد؟، ۲۳

[۶] زبور عجم، ۱۳۰

دلِ ما گرچہ اندر سینۂ ماست ولیکن از جہانِ ما بروں است[1]

یہی وہ دل ہے جو انسان کے سرمایۂ حیات، عقل و خرد کو شیطان کے حملوں اور ورغلانوں سے محفوظ رکھتا اور راہِ راست دکھاتا ہے۔ ؎

خرد زنجیر بودے آدمی را
اگر در سینۂ او دل نبودے[2]

یہی عقل و خرد، جو انسان کے واسطے اس کائنات کو مسخر کرتی ہے اور اسے اشرف المخلوقات کا بلند مقام عطا کرتی ہے، اگر اس دل کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو کائنات مستقبل کے مہیب خطرات سے محفوظ رہ سکتی ہے۔ اس لئے اس دل کی حفاظت اور اس کی پرداخت انسان کا اوّلین فرض ہے۔ ؎

ہمیں فقر است و سلطانی کہ دل را
نگہ داری چو دریا گوہرِ خویش[3]

سنائی نے خوب جواب دیا ہے کہ: ؎

سلطنت اندر جہانِ آب و گل
قیمتِ او قطرۂ از خونِ دل

ایک پُر جلال و باشکوہ سلطنت ثمرہ ہے دل کے ایک قطرۂ خوں کا۔

اب دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس دل کی پرداخت یا اس کی نشوونما کیسے کی جائے؟ اس جسمِ خاک و خوں یا خانۂ آب و گل میں دل کیسے بیدار رہا؟ وہ دل جو فاروقؓ کے سینے میں موج زن تھا، جو علی المرتضیٰؓ کی زندگی کا ماحصل تھا! ؎

دلِ بیدار فاروقی، دلِ بیدار کرّاری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری[4]

سنائی کہتا ہے کہ دلِ بیدار جو فاروقی و کرّاری میں جلوہ افروز رہا ہے، عشق کی پیداوار ہے۔ اقبال کے ہاں عشق پر بڑی تفصیلی بحث موجود ہے۔ اگر اس کے کلام کا مکمل احاطہ کیا جائے تو شاید ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ یہ عشق کیا شے ہے؟

فقر کی طرح عشق بھی ایک خاص اقبالی اصطلاح بن گیا ہے۔ ویسے ہمارے ہاں فارسی ادب میں اور خصوصاً صوفیانہ ادب میں، خواہ نثر ہو یا نظم، عشق پر تفصیلی بحث موجود ہے۔ یہاں اس کے متعلق بحث کرنا کوئی فائدہ مند نہ ہوگا۔ اتنا معلوم ہونا چاہیے کہ مسلمان حکما، فلاسفر اور صوفیہ کے ہاں عشق کو کائنات کی اصل قرار دیا گیا ہے۔ مولانا روم کے

---

[1] ارمغانِ حجاز، ۱۶۰ [2] ایضاً، ۱۶۸ [3] ایضاً، ۱۶۰ [4] بالِ جبریل، ۵۷

ہاں بھی یہ تصور کارفرما ہے کہ ارتقاءِ حیات دراصل اسی عشق کی بدولت ہے جو کائنات کی ہر شے میں جاری و ساری ہے۔ "پیامِ مشرق" میں لالہ طور کی کئی رباعیات میں اقبال نے یہ تصور بیان کیا ہے۔ ؎

بباغاں بادِ فروردیں دہد عشق
براغاں غنچہ چوں پرویں دہد عشق
شعاعِ مہر او قلزم شگاف است
بماہی دیدۂ راہ بیں دہد عشق

دوسری رباعی میں فرماتے ہیں: ؎

بہ برگِ لالہ رنگ آمیزیِ عشق
بجانِ ما بلا انگیزیِ عشق
اگر ایں خاکداں را واشگافی
درونش بنگری خوں ریزیِ عشق[1]

اور یہی عشق ہے جو انسان کی ایک خصوصی صفت ہے۔ خواجہ احرارؒ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس امانت کا ذکر قرآن حکیم میں کیا گیا ہے جس کا بوجھ اٹھانے سے پہاڑوں اور دیگر مخلوق نے انکار کر دیا تھا اور انسان نے طوعاً اسے قبول کر لیا تھا، وہ امانت یہی عشق ہی تھا۔ سنائی فرماتے ہیں: ؎

زیرکی بیلود عاشقی آدم
این ہمان تا بدان رسی دردم[2]

یہی خیال ہے جس کو رومی نے یوں بیان کیا ہے: مصرع

زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

"اسرارِ خودی" میں خودی کی تکمیل کے لیے عشق کی منزل لازمی قرار دی گئی ہے۔ ؎

فطرتِ او آتش اندوزد ز عشق
عالم افروزی بیاموزد ز عشق[3]

جس طرح "اسرارِ خودی" میں خودی کی تقویت اور تکمیل کے لیے اس عشق کا ذاتِ محمدیؐ پر مرتکز ہونا ضروری قرار دیا ہے، اسی طرح سنائی نے بھی اسی حقیقت کا برملا اظہار کیا ہے۔ یہ عشقِ محمدیؐ محض جذباتی لگاؤ نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام آیا یا ان کا ذکر ہوا تو عقیدت کا اظہار کر دیا جائے بلکہ عشقِ محمدیؐ کا مفہوم جیسا کہ خود اقبال نے "اسرارِ خودی"

---

[1] کلیاتِ اقبال، فارسی، ۱۹۶ [2] حدیقہ، ص ۴۰۵ [3] کلیاتِ اقبال، فارسی، ۱۰

کے ایک فٹ نوٹ میں بیان کیا ہے، آپ کی کامل تقلید ہے۔[1]

چنانچہ سنائی اقبال کے جواب میں کہتا ہے: ؎

می ندانی عشق و مستی از کجاست؟
ایں شعاعِ آفتابِ مصطفیٰؐ ست

اسی عشقِ محمدی کے سوز میں مسلمان کی زندگی کا راز ہے۔ انسانی ہستی کے لیے جسم و مادہ کی پرداخت ایک ضروری پہلو ہے وہ اس کے ارتقائی مدارج کی ابتدائی منزل ہے جس کے بغیر اس کی روحانی ترقی ناقص رہ جاتی ہے۔ چنانچہ "اسرارِ خودی" کے انگریزی ترجمے کے دیباچے میں اقبال نے اس امر کی طرف خاص توجہ دلائی ہے۔ پھر "رموزِ بے خودی" میں ایک عنوان ہے کہ "توسیعِ حیات ملیہ از تسخیرِ نظامِ عالم است" یعنی اس مادی دنیا پر قابو پانا خودی کے قوی کی تقویت کے لیے اشد ضروری ہے۔ ؎

حق جہاں را قسمتِ نیکاں شمرد
جلوہ اش با دیدۂ مومن سپرد

قرآن حکیم میں مذکور ہے کہ یہ دنیا مومن کی میراث ہے، اسی آیت کی بنیاد پر اقبال نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ اس جہاں کی تسخیر ملت کے استحکام کے لیے ضروری ہے۔ ؎

علمِ اسما اعتبارِ آدم است
حکمتِ اشیا حصارِ آدم است[2]

گلشنِ راز جدید میں اسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے، اس کی حدود بھی بیان کر دی ہیں یعنی مادی دنیا کی تسخیر کے ساتھ ساتھ دل کی دنیا کی طرف توجہ بھی ضروری ہے۔ فرماتے ہیں:

زمانے با ارسطو آشنا باش   دمے با سازِ بیکن ہم نوا باش
ولیکن از مقامِ شاں گزر کن   مشو گم اندریں منزل، سفر کن[3]

اسی حقیقت کو یعنی مادی دنیا کی تسخیر کے ساتھ دل کی دنیا کی طرف متوجہ ہونا، اقبال نے مشہور حدیث کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک دن آنحضرتؐ بیٹھے تھے کہ ذکر ہوا کہ شیطان ہر شخص کے ساتھ ہوتا ہے۔ کسی صحابی نے سوال کیا کہ کیا آپ کے ساتھ بھی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں، لیکن میں نے اسے مسلمان بنا لیا ہے۔ یعنی مادی ماحول میں رہ کر بھی دل کی دنیا اسی طرح آباد ہے جس طرح کہ گویا مادی معاملات سے علیحدہ اور بے نیاز

---

[1] کلیات فارسی، ۲۲   [2] ایضاً، ۱۴۱-۱۴۴ ۔ اس سلسلے میں دیکھیے جاوید نامہ۔ کلیات فارسی، ص ۶۶۲

[3] کلیات، ۵۴۸

رہ کر کام ہو رہا ہے۔ ؎

کشتنِ ابلیس کارے مشکل است　　زانکہ او گم اندر اعماقِ دل است
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی　　کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی[1]

اس کو مولانا روم نے یوں بیان کیا ہے: ؎

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر جاں زنی یارے بود

چنانچہ سنائی بھی نسخہ پیش کرتا ہے: ؎

باخبر شو از رموزِ آب و گل
پس بزن بر آب و گل اکسیرِ دل

سب سے پہلے آب و گل کے رموز سے واقفیت ضروری ہے لیکن اس کے ساتھ دل کی دنیا کی آبادی ضروری ہے، ورنہ نتیجہ مہلک ہوگا۔ بوعلی صاحبِ علم و حکمت ہے جس کی خوشہ چینی کوئی بری شے نہیں لیکن اس کے ساتھ حکمتِ کلیمی سے اکتساب لابدی ہے۔ چنانچہ سنائی کا پیغام یہ ہے کہ:

بوعلی دانندۂ آب و گل است　　بے خبر از خستگی‌ہائے دل است
مصطفیٰ بحر است و موجِ او بلند　　خیز و ایں دریا بجوئے خویش بند

جب تک ہم مصطفیٰ کے سمندر میں غوطہ زن نہیں ہوں گے، ہمیں منزل تک پہنچنا نصیب نہ ہوگا۔ اور اس سمندر میں غوطہ زن ہو کر لؤلوئے تابدار کا حصول تبھی ممکن ہے کہ ہم عقل کے ساتھ عشق، خبر کے ساتھ نظر اور آب و گل کی دنیا میں دل کی پرورش کرتے رہیں۔ دل کی پرورش عشقِ محمدی ہی کی طفیل ممکن ہے۔ ؎

دل ز دیں سرچشمۂ قوت است　　دیں ہمہ از معجزاتِ صحبت است
دیں مجو اندر کتب اے بے خبر　　علم و حکمت از کتب، دیں از نظر

یہاں اقبال نے "صحبت" کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ دین علمی طور پر تو یقیناً کتابوں سے ہی حاصل ہوتا ہے لیکن دین کو اپنی ذات پر وارد کرنے کے لیے مردانِ خدا کی صحبت ناگزیر ہوتی ہے۔ "خطاب بہ جاوید" میں فرماتے ہیں:

صد کتاب آموزی از اہلِ ہنر　　خوشتر آں درسے کہ گیری از نظر
ہر کسے زاں مے کہ ریزد از نظر　　مست می گردد بانداز دگر[2]

کتابوں سے بلاشبہ علوم کا اکتساب ہوتا ہے لیکن "آنانکہ خاک را بنظر کیمیا کنند" کے بغیر تکمیلِ ذات ممکن نہیں۔

---

[1] کلیاتِ اقبال، ۶۶۳
[2] جاوید نامہ، ۲۳۰

یہی وہ لوگ ہیں جو دیدارِ ذات سے منور ہو کر لوگوں کو راہِ راست کی طرف راہنمائی کا فرض سرانجام دیتے ہیں: ع

فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر[1]

ایک جگہ مریدِ ہندی سوال کرتا ہے کہ انسان کی غایت کیا ہے، خبر یا نظر؟ رومی اس کا جواب دیتا ہے: ؎

آدمی دید است باقی پوست است
دید آں باشد کہ دیدِ دوست است[2]

اور دوسرے الفاظ میں: ؎

جملہ تن را در گداز اندر بصر
در نظر رو، در نظر رو، در نظر[3]

یعنی تکمیلِ انسانیت کے لیے صحبتِ مردانِ خدا ناگزیر ہے۔ ع

چارہ سازیہائے دل از اہلِ دل

مسلمانوں کی درماندگی کو دور کرنے کے لیے حکیم سنائی نے جو پیغام اقبال کی زبان سے دیا ہے، اس کا لب لباب گویا یہ ہے کہ راہِ حق پر پورے علم الیقین سے گامزن ہوا جائے اور راستے کی مشکلات کو عشقِ مصطفیٰؐ کے نور سے دور کیا جائے۔ اس اسلامی نظامِ حیات کو محض احساسِ کمتری کے باعث ترک کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں، ہمیں چاہیے کہ پورے عزم و حوصلہ اور مستقبل پر پورے یقین کے ساتھ اس کو اپنایا جائے۔ معذرت خواہانہ رویہ ترک کر کے پورے اطمینانِ قلب سے اس کو اختیار کرنا چاہیے۔ ع

پردہ بگذار، آشکارائے گزیں

اس پیغام کے آخر میں سنائی نے عالمِ غیب سے مستقبل کا ایک امید افزا نقشہ کھینچا ہے۔ میں نے کل فطرت کائنات کو دیکھا جس کی آنکھوں کے سامنے ظاہر کے تمام پردے ختم ہو جاتے ہیں۔ دیکھا کہ وہ آب و خاک کے آمیزے میں کچھ تلاش کر رہی ہے۔ شاید کوئی انوکھی اور تازہ شبیہ کی تعمیر کے لیے کوشاں ہے۔ میں نے اس سے سوال کیا کہ وہ کس کی تلاش میں ہے؟ اس نے جواب دیا کہ خدا کا حکم صادر ہوا ہے کہ ایک نئے آدم کی تخلیق کی جائے مگر اس پرانی مٹی سے ——— چنانچہ میں نے دیکھا ——— حکیم سنائی اقبال کو بیان کر رہے ہیں کہ اس نے مٹی کے ایک معمولی سے ٹکڑے کو کئی طرح سے آزمایا، اسے پے بہ پے گرم کیا، تولا اور پھر گرم کیا۔ آخر میں اس ٹکڑے کو لالہ کا آب و رنگ بخشا اور اس کے ضمیر میں لالہ کا تخم بویا۔ اس کے بعد مجھ سے مخاطب ہو کر کہا: ؎

باش تا بینی بہارِ دیگرے
از بہارِ باستاں رنگیں ترے

---

[1] بال جبریل، ۱۱ ۔ [2] ایضاً، ۱۰۲ مثنوی دفتر اول شعر ۱۴۰۶ [3] جاوید نامہ ۱۹۲ مثنوی رومی دفتر ششم، شعر ۱۴۶۳

تم مسلمانوں کی موجودہ پستی سے پریشان ہو، مگر اطمینان رکھو کہ حیات نے اس خاکی انسان سے ایک نئے مسلمان کی تعمیر کا عزم کر رکھا ہے اور بہت جلدی وہ ایسی شان و شکوہ، عظمت و جلال سے پردۂ کائنات پر نمودار ہوگا کہ اس کی پرانی عظمت اس کی موجودہ اور مستقبل کی عظمت کے مقابلے پر ماند نظر آئے گا۔ حالات کتنے ہی ناساز گار نظر آتے ہوں، مسلمان کی کامیابی کو اب کوئی روک نہیں سکے گا۔ ـ

لالہ را در وادی و کوہ و دمن
از دمیدن باز نتوان داشتن

حافظ اور اقبال

ڈاکٹر یوسف حسین خان

اقبال نے اسرارِ خودی کے پہلے اڈیشن کے منظوم باب میں حافظ کی شاعری پر اعتراض کیا تھا کہ اس سے مسلمانوں میں بے عملی پیدا ہوگی۔ اس نے ادبیاتِ اسلامیہ کی اصلاح کے لئے جو اصول پیش کیے ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فنی مقاصد سے زیادہ اخلاقی مقاصد کو عزیز رکھتا تھا۔ تصوف پر بھی اس کی یہ تنقید تھی کہ اس کے نزدیک وہ خواب آور ہے چنانچہ اس نے خودی کا نیا تصور پیش کیا جو اب تک شاید ہی تصوف میں مذموم خیال کیا جاتا تھا۔ یہ تصور عمل اور آرزومندی کا آئینہ دار اور اس کے انفرادی اور اجتماعی مقاصد سے ہم آہنگ تھا۔ اس نے متصوف شاعروں کو مسلمانوں کے زوال اور انحطاط کا ذمہ دار ٹھہرایا۔ میرے خیال میں اقبال کی یہ تنقید اسی طرح یک طرفہ تھی جس طرح اس کی افلاطون پر تنقید تھی۔ حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو خود اقبال کے بعض خیالات پر افلاطون کا اثر ہے۔ مقصد پسندی کے ادب میں افلاطون کے اصولِ فن کارفرما نظر آتے ہیں۔ افلاطون کا مطلب تھا کہ فن (آرٹ) کو اخلاق کا تابع ہونا چاہیے۔ فن کی تخلیق مملکت کے مجموعی مفاد کے مطابق ہونی چاہیے۔ افلاطون نے اپنے فلسفی بادشاہ کو مشورہ دیا تھا کہ صرف ان شاعروں کو ملک میں رہنے کی اجازت دی جائے جو نکوکاری کی تلقین کرتے ہوں اور جن کی شاعری سے اجتماعی مقاصد کو فروغ حاصل ہوتا ہو۔ در اصل اقبال نے افلاطون پر جو الزام لگایا اس کا اطلاق فلاطینوس اسکندری (پلاٹینس) پر ہوتا ہے جس کے نو افلاطونی تصوف کا اثر صوفیا نے قبول کیا جن میں اقبال کے مرشد مولانا روم بھی شامل ہیں لیکن مولانا کے عشق کے جوش اور ولولے نے ان کے تصوف کی قلب ماہیت کر دی۔ اقبال نے اسی چیز کی پیروی اور تقلید کی اور اپنا روحانی سفر ان کی رہبری میں طے کیا۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کی شخصیت ادبی ذوق کے معاملے میں منقسم تھی۔ ایک طرف تو وہ حسنِ بیان اور ادبی لطف کو پسند کرتا تھا اور دوسری جانب کہتا تھا کہ مجھے رنگ و آبِ شاعری سے کوئی سروکار نہیں۔ مجھ پر شاعر ہونے کی تہمت کیوں لگاتے ہو؟ اس نے اردو اور فارسی دونوں میں شاعری کی۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی مادری زبان نہیں تھی۔ اس نے ان دونوں زبانوں کی تحصیل میں بڑی ریاضت کی۔ یہ اس کے وسیع مطالعے کا پھل تھا کہ اس نے دونوں زبانوں میں پوری قدرت حاصل کی۔ یہی نہیں بلکہ اپنا خاص اسلوب تخلیق کیا جو پہچانا جاتا ہے۔ شروع شروع میں لکھنؤ کے ادیبوں اور شاعروں نے اس کی زبان کو غیر فصیح کہا لیکن تھوڑے دنوں بعد سب اردو والوں نے اسے اپنا سب سے بڑا شاعر مانا۔ اہلِ ایران نے بھی اس کی فارسی کی ترکیبوں اور محاوروں پر اعتراض کیا تھا لیکن اب وہ بھی اس کی شاعرانہ عظمت کو تسلیم کرتے ہیں۔ ایران میں اس کی شاعری پر بعض اونچے درجے کے ادیبوں نے اپنی

آما شائع کیں اور اس کی شاعری کو سراہا[1]۔ اقبال نے فنی کمال حاصل کرنے کے لیے بڑی ریاضت کی اور اس بات کو ایک عالمگیر اصول کے طور پر پیش کیا کہ بغیر محنت کوئی فنی کمال کی بلندی تک نہیں پہنچ سکتا۔ 'ایجادِ معانی' میں اس نے حافظ اور بہزاد کی مثال پیش کی ہے اس انداز سے کہ گویا یہ دونوں دنیا کے سب سے بڑے فن کار ہیں:

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خدا داد — کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد
خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر — میخانۂ حافظ ہو کہ بتخانۂ بہزاد
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا — روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

اقبال کی منقسم شخصیت کا اظہار اس سے بھی ہوتا ہے کہ حافظ پر کڑی تنقید کرنے کے باوجود وہ اس کے حسنِ ادا اور لطافتِ بیان کا قائل تھا اور شعوری طور پر کوشش کرتا تھا کہ اپنی فارسی غزلوں میں اس کا رنگ و آہنگ پیدا کرے اور اس کے رموز و علائم کو برتے۔ اس نے حافظ کے استعاروں اور کنایوں کو اپنے فکر و فن میں رنگینی پیدا کرنے کے لیے صرف کرنے کی پوری کوشش کی اور میرا خیال ہے کہ وہ بڑی حد تک اپنی اس کوشش میں کامیاب رہا۔ اقبال نے خلیفہ عبدالحکیم سے، جو اس کے مقربوں اور معتقدوں میں تھے ایک مرتبہ گفتگو کے دوران میں کہا تھا کہ "بعض اوقات مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حافظ کی روح مجھ میں حلول کر گئی ہے۔"[2]

اس کے باوجود اقبال کا خیال تھا کہ حافظ کی دلبرانہ شاعری سخت کوشی اور زندگی کی جدوجہد کے منافی ہے اور اس کی خوش باشی اور تسلیم و رضا کی تعلیم سے مسلمانوں کی عملی صلاحیتیں مفلوج ہو جائیں گی۔ وہ حافظ کی رندانہ بے خودی، مے گساری اور زندگی کی بے ثباتی کی تلقین کو ان اخلاقی مقاصد کی ضد سمجھتا تھا جو اس کے پیشِ نظر تھے۔ اس سے قبل حالی نے بھی اسی قسم کے خیالات ظاہر کیے تھے اور اردو کی عاشقانہ شاعری کو ناپاک دفتر کہا تھا جس کی عفونت سے اجتماعی زندگی زہر آلود تھی۔ حالی نے بھی سید احمد خاں کی تحریک کے اثر میں آ کر افلاطونی اصول کا پرچار کیا تھا کہ ادب کو اخلاق کا تابع ہونا چاہیے۔

---

[1] ایران کے عہدِ جدید کے جن بلند مقام شاعروں نے اقبال کی فنی اور فکری عظمت کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے اور اس کے فارسی کلام کی خوبیِ زبان کو تسلیم کیا ہے، ان میں ملک الشعرا بہار، علامہ دہخدا، آقای صادق سرمد شاعرِ ملی ایران، آقای حبیب یغمائی، آقای حجازی، آقای ادیب برومند، آقای دکتر قاسم رسا اور آقای علی قدسی شامل ہیں۔ آخر الذکر نے اس بات پر تعجب کا اظہار کیا ہے کہ اقبال نے باوجود اس کے کہ فارسی اس کی مادری زبان نہیں، اس زبان کو پوری قدرت اور فصاحت کے ساتھ برتا اور اس طرح ایک محال بات کو ممکن کر دکھایا۔ (رومی عصر، عبدالحمید عرفانی، چاپ تہران)

ملک الشعرا بہار نے نہ صرف اقبال کے کلام کی ادبی خوبیوں کا اعتراف کیا بلکہ اس کی منفرد عظمت کو سراہا اور کہا کہ وہ ہماری ہزار سالہ اسلامی تہذیب اور فکر و نظر کا ثمرہ ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال نے اسلامی علوم و حکمت کو اپنی فکر میں جذب کیا لیکن اس کے علاوہ اس نے مغربی تفکر کے ان عناصر کو بھی اپنے جذبہ و تخیل سے ہم آمیز کیا جو اسلامی تہذیب کی روح سے موافقت رکھتے تھے۔ اس طرح اس کی شاعری میں مشرقی اور مغربی علم و ادب کا سنگم نظر آتا ہے جس کی مثال کسی دوسرے کے یہاں نہیں ملتی۔

[2] فکرِ اقبال - صفحہ ۳۰۲

یورپ سے واپسی کے بعد اقبال نے اپنی زندگی کا یہ مقصد ٹھہرایا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو عمل کے لئے متحرک کرے۔ اس لیے اس نے نوجوان مسلمانوں کو حافظ کی دلبرانہ شاعری کے مضر اثرات سے آگاہ کیا اور ان کی توجہ اجتماعی مقاصد کی طرف مبذول کی۔ چنانچہ 'اسرارِ خودی' کے پہلے اڈیشن میں اس نے کہا:

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار — جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
رہنِ ساقی خرقۂ پرہیزِ او — می علاجِ ہولِ رستاخیزِ او
نیست غیر از بادہ در بازارِ او — از دو جام آشفتہ شد دستارِ او
آں فقیہِ ملتِ می خوارگاں — آں امامِ امتِ بیچارگاں
نغمۂ چنگش دلیلِ انحطاط — ہاتفِ او جبرئیلِ انحطاط
مارِ گلزاری کہ دارد زہرِ ناب — صید را اول ہمی آرد بخواب
بی نیاز از محفلِ حافظ گذر — الحذر از گوسفنداں الحذر

لطف یہ ہے کہ اس کڑی تنقید میں بھی اقبال، حافظ کے پیرایۂ بیان کے جادو سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ چنانچہ اس کا یہ مصرعہ "از دو جام آشفتہ شد دستارِ او" حافظ کے اس شعر کی آوازِ بازگشت ہے جس میں اس نے صوفی کی کم ظرفی ظاہر کی ہے کہ تھوڑی سی پی کر اس نے اپنی ٹوپی ٹیڑھی کر لی۔ دو پیالے اور پی لیتا تو اس کی پگڑی کھل کر زمین پر گر جاتی ؎

صوفیِ سرخوش ازیں دست کہ کج کرد کلاہ — بدو جامِ دگر آشفتہ شود دستارش

اقبال کا یہ مصرعہ "از دو جام آشفتہ شد دستارِ او" حافظ کے مندرجہ بالا شعر کے زیرِ اثر لکھا گیا ہے۔

پھر اس تنقید میں اقبال نے حافظ اور عرفی کا مقابلہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ دونوں شیرازی ہیں۔ حافظ کو اس نے جادو بیانی اور عرفی کو آتش زبانی کے اوصاف سے متصف کیا۔ لیکن اس کے ساتھ حافظ پر اس کا یہ اعتراض تھا کہ وہ رمزِ زندگی سے ناآشنا تھا اور اس میں ہمتِ مردانہ کی کمی تھی۔ عرفی کی توانائی اور بلند حوصلگی کو اس نے سراہا اور اسے حافظ پر ترجیح دی۔ اس کا خیال تھا کہ عرفی کے خیالات اس کے فلسفۂ خودی سے ہم آہنگ ہیں۔ اس نے نوجوانوں کو مشورہ دیا کہ عرفی ہنگامہ خیز کے ساتھ بیٹھ کر شراب نوشی کرو تو کچھ مضائقہ نہیں۔ اگر زندہ ہو تو حافظ سے احتراز کرو۔ اس لئے کہ وہ زندگی کو موت میں بدل دے گا۔ اس کا ساغر آزادوں اور متحرک انسانوں کے لئے نہیں:

حافظِ جادو بیاں شیرازی است — عرفیِ آتش بیاں شیرازی است
ایں سوی ملکِ خودی مرکب جہاند — آں کنارِ آبِ رکناباد ماند
ایں قتیلِ ہمتِ مردانۂ — آں ز رمزِ زندگی بیگانۂ
روزِ محشر جسم اگر گیرد نگیر — عرفیا! فردوس و حورِ او خرید
غیرتِ او خندہ بر حورا زند — پشتِ پا بر جنتُ المأویٰ زند

بادہ زن با عرفیؔ ہنگامہ خیز　　زندہ تر از صحبتِ حافظ گریز

اقبال نے عرفی کو حافظ پر اس واسطے ترجیح دی کہ اس کے کلام میں بعض ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے قوت و توانائی اور حوصلہ مندی ظاہر ہوتی ہے۔ مولانا اسلم جیراجپوری کے نام اپنے خط میں اس نے لکھا:

> "خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے ان کا مقصد محض ایک لٹریری اصول کی تشریح و توضیح تھا۔ خواجہ کی پرائیویٹ شخصیت یا ان کے معتقدات سے سروکار نہ تھا۔ لیکن عوام اس باریک امتیاز کو سمجھ نہ سکے اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس پر بڑی لے دے ہوئی۔ اگر لٹریری اصول یہ ہو کہ حسن حسن ہے خواہ اس کے نتائج مفید ہوں، خواہ مضر، تو خواجہؒ دنیا کے بہترین شعرا میں سے ہیں۔ بہر حال میں نے وہ اشعار حذف کر دیے اور ان کی جگہ اس لٹریری اصول کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے جس کو میں صحیح سمجھتا ہوں۔ عرفی کے اشارے سے محض اس کے بعض اشعار کی طرف تلمیح مقصود تھی مثلاً:
>
> گرفتم آنکہ بہشتم دہند بے طاعت
> قبول کردن صدقہ نہ شرطِ انصاف است
>
> لیکن اس مقابلے سے (حافظ اور عرفی کے درمیان) میں خود مطمئن نہ تھا اور یہ ایک مزید وجہ ان اشعار کو حذف کر دینے کی تھی۔ دیباچہ بہت مختصر تھا اور اپنے اختصار کی وجہ سے غلط فہمی کا باعث تھا، جیسا کہ مجھے بعض احباب کے خطوط سے اور دیگر تحریروں سے معلوم ہوا جو وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں..... تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔"[1]

اقبال نے اپنے خط بنام اکبر الٰہ آبادی میں لکھا ہے:

> "میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مےکشی بڑھ گئی ہے۔ میرا اعتراض حافظ پر اور نوعیت کا ہے۔ 'اسرارِ خودی' میں جو لکھا گیا ہے وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا۔ اس وقت یہ غیر مفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے۔ نہ ان اشعار میں مے سے مراد وہ ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالتِ سکر مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے۔"[2]

---

[1] اقبال نامہ، جلد اول، ص ۵۴-۵۵۔ [2] ایضاً، جلد دوم، ص ۵۳-۴۔

اقبال نے عرفی کو حافظ پر اس واسطے ترجیح دی تھی کہ اس کے یہاں جوش اور توانائی کا اظہار ہے۔ یہ خصوصیت اکبری عہد کے اکثر شاعروں کے کلام میں ہے۔ وہ زمانہ مغلوں کی اقبال مندی، کامرانی اور اقتدار کا تھا جس کا اثر عام طبائع پر پڑنا لازمی تھا۔ عرفی اگر ایران میں ہوتا تو غالباً اس کے کلام میں وہ قوت اور عظمت نہ ہوتی جو اس عہد کے ہندوستان میں زندگی بسر کرنے کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ فیضی کے یہاں بھی شان و تحکم کی کمی نہیں۔ پھر باوجود انداز بیان کی بلند آہنگی کے اکبری عہد کے سب شاعروں کا قوی رجحان تصوف کی طرف ہے، اسی روایتی تصوف کی طرف جو اقبال کو ایک آنکھ نہیں بھاتا۔ عرفی نے تو تصوف پر ایک رسالہ بھی لکھا تھا جس کا نام "نفسیہ" رکھا تھا جس کی نسبت صاحب "مآثر رحیمی" نے لکھا ہے:

"در رسالہ نیز موسوم بہ نفسیہ در نثر نوشتہ کہ صوفیان و درویشان را امروز خود در تصوف تحقیق می توانند شد"

پھر اس کے دیوان میں بھی حافظ کے دیوان کی طرح شاہد و شراب پر ہزاروں اشعار موجود ہیں۔ معشوق پرستی میں باوجود اپنی خودداری اور نخوت کے ہر قسم کی ذلت برداشت کرنے پر فخر کیا ہے۔ کفر عشق کا اسی طرح ذکر کرتا ہے جس طرح دوسرے شعرائے متصوفین کرتے ہیں۔

عرفی کی خود پسندی کا یہ عالم تھا کہ وہ اپنے سامنے کسی دوسرے شاعر کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔ سعدی کے متعلق اس نے لکھا ہے کہ اس نے اپنے شیرازی ہونے پر اس لئے فخر کیا تھا کہ اسے معلوم تھا کہ یہ میرا بھی وطن ہونے والا ہے۔ لیکن حافظ کے آگے اس نے بھی گھٹنے ٹیک دیئے اور اس کا سر عقیدت سے جھک گیا۔ چنانچہ کہتا ہے:

بگرد مرقد حافظ کہ کعبۂ سخن است　　در آمدیم بعزم طواف در پرواز

اس سے یہ واضح ہو گیا کہ اقبال نے عرفی کو حافظ پر جو ترجیح دی وہ اس کے چند اشعار کی بنا پر تھی جن میں متحرک تصورات بیان کئے گئے تھے۔ اس قسم کے متحرک تصورات حافظ کے یہاں بھی ہیں جن کی نشاندہی ہم آئندہ صفحات میں کریں گے۔ بعد میں اقبال نے خود محسوس کیا کہ اس نے عرفی کی تعریف و توصیف اور حافظ کی تنقیص و تنقید میں علمی اعتدال سے تجاوز کیا تھا۔ اسی لئے "اسرار خودی" کے دوسرے ایڈیشن سے یہ حصہ خارج کر دیا۔ میرا خیال ہے کہ اس معاملے میں وہ اکبر الہ آبادی کی رائے سے بھی متاثر ہوا۔ اقبال نے حافظ پر اور تصوف کے متعلق جو اعتراض کئے تھے، ان سے صوفیوں میں بڑی برہمی پیدا ہو گئی تھی۔ خواجہ حسن نظامی نے اقبال کے خلاف مضامین لکھے جن کے جواب اس نے امرتسر کے اخبار "وکیل" میں شائع کیے۔ اس بحث نے کافی طول کھینچا۔ اکبر الہ آبادی بھی اس معاملے میں خواجہ حسن نظامی کے ہمنوا تھے، لیکن وہ چونکہ ذاتی طور پر اقبال کو عزیز رکھتے تھے، اس لئے انہوں نے خواجہ حسن نظامی پر روک کا کام کیا۔ اپنے ایک خط میں انہوں نے خواجہ صاحب کو مشورہ دیا کہ:

"اقبال سے زیادہ نہ لڑیئے۔ دعائے ترقی و درستی اقبال کیجیے"

بایں ہمہ اکبر الہ آبادی نے اپنے مخصوص رنگ میں اس معاملے میں طبع آزمائی کی جس سے اقبال کے خیالات پر عام صوفیوں کے احساسات کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ تصوف کی حمایت میں کہتے ہیں:

زباں سے دل میں صوفی ہی خدا کا نام لاتا ہے
یہی مسلک ہے جس میں فلسفہ اسلام لاتا ہے

سخن میں یوں تو بہت موقع تکلف ہے
خودی خدا سے مجھے بس یہی تصوف ہے

اقبال کی تنقید سے یہ بھی نتیجہ نکالا گیا کہ اس کا خودی کا فلسفہ مذہبی کم اور سیاسی زیادہ ہے۔ وہ اجتماعی تنظیم کے بعد سیاسی تخت و اقتدار کا خواب دیکھ رہا تھا۔ جن لوگوں نے یہ رائے قائم کی تھی وہ میرے خیال میں غلطی پر نہیں تھے۔ چنانچہ اکبر الہ آبادی نے بھی اپنے ان اشعار میں جو اقبال کے شعر پر تضمین ہیں، اسی خیال کو پیش کیا ہے:

حضرت اقبال اور خواجہ حسن　　پہلوانی اُن میں اِن میں بانکپن
جب نہیں ہے فرِ شاہی کے لئے　　او گفتہ ما ہیں خدا ہی کے لیے
ورزشوں میں کچھ تکلف ہی سہی　　باصفائی کو تصوف ہی سہی
ہست در ہر گوشۂ ویرانہ رقص　　می کند دیوانہ با دیوانہ رقص[1]

اکبر الہ آبادی نے جس سیاسی اقتدار کو موہوم خیال کیا تھا وہ بالآخر حقیقت بن گیا جسے وجود میں لانے میں اقبال کا بڑا حصہ ہے۔ اس نے 'اسرارِ خودی' میں اپنے ہم عصریوں سے شکایت کی ہے کہ میں تو انھیں شکوہِ خسروی دینا چاہتا ہوں تاکہ تختِ کسریٰ ان کے پاؤں کے تلے رکھ دوں اور وہ ہیں کہ مجھ سے عشق و عاشقی کی حکایت، آب و رنگ شاعری میں پروئی ہوئی سننا چاہتے ہیں۔ اسی لئے انھیں میرے دل کی کیفیت کا پتا نہیں کہ اس کے اندر کتنی بے قراری اور تڑپ کروٹیں لے رہی ہے:

من شکوہِ خسروی او را دہم　　تختِ کسریٰ زیرِ پای او نہم
او حدیثِ دلبری خواہد ز من　　رنگ و آبِ شاعری خواہد ز من
کم نظر بے تابیِ جانم ندید　　آشکارم دید و پنہانم ندید

اقبال کو اپنے پیغام کی صداقت پر پورا یقین تھا۔ وہ پورے اعتماد و وثوق سے کہتا ہے کہ مجھے غلاموں کی پیشانی پر سلطانی شان اور دبدبہ دکھائی دیتا ہے۔ اس پر کسی کو تعجب نہ کرنا چاہیے، اگر ایاز کی خاک سے شعلۂ محمود کی تابناکی نمایاں ہو۔ اس کا روئے سخن نہ صرف مسلمانوں کی طرف بلکہ سب ایشیائی اقوام کی طرف تھا جو اس وقت مغرب کی استعماری قوتوں کی غلام تھیں۔

من بسیمای غلامان فرِ سلطاں دیدہ ام
شعلۂ محمود از خاکِ ایاز آید بروں

حافظ کے متعلق اقبال کی تنقید کی تہ میں جو محرک کام کر رہا تھا اسے سمجھنا ضروری ہے۔ دراصل اقبال کو خوف تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ حافظ کے دلبرانہ پیرایۂ بیان کے سامنے اس کی افادیت اور مقصد پسندی کی شاعری روکھی پھیکی سمجھی جائے۔ اس لئے اس نے ایک طرف تو آب و رنگِ شاعری کو غیر ضروری بتایا اور دوسری جانب پوری کوشش کی کہ اس کے اشعار میں توانائی کے ساتھ دلکشی بھی پیدا ہو۔ اس بات کے لئے اس نے بلا تکلف حافظ کے پیرایۂ بیان کا تتبع کیا، خاص کر اپنی غزلوں میں۔ اقبال کو اگرچہ احساس

---

[1] خطوطِ اکبر بنام خواجہ حسن نظامی

تھا کہ حافظ کی رُوح اس کے جسم میں حلول کیے ہوئے ہے لیکن زمانے کا تقاضا تھا کہ وہ اپنی ساری فنی صلاحیتوں کو اجتماعی مقاصد کے فروغ دینے میں صرف کر دے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر جب پروان چڑھی تو اس وقت تقریباً سارا عالمِ اسلامی اور ایشیا کے دوسرے ملک سامراجی شکنجے میں جکڑے ہوئے تھے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کا انحطاط حد کو پہنچ چکا تھا۔ غیر قوم کی غلامی، پستی اور بیچارگی، معاشرتی انتشار، علوم و فنون میں پس ماندگی، یہ تھی ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت۔ سید احمد خاں کی تحریک نے نیند کے ماتوں کو جھنجوڑ کر اٹھایا تھا لیکن ابھی تک آنکھیں آدھی کھلی اور آدھی بند تھیں۔ ابھی تک انھیں اپنے اوپر اعتماد نہیں تھا، خود شناسی کی منزل تو ابھی کالے کوسوں دور تھی۔ وہ دوسروں کے سہارے جی رہے تھے لیکن دوسروں کے سہارے کوئی جماعت زندگی کی دوڑ میں آگے نہیں بڑھ سکتی۔ حالی، قومی زندگی کی بڑے خلوص کے ساتھ نوحہ خوانی کر چکے تھے۔ اب ضرورت تھی کہ ادب میں اجتماعی معنویت پیدا کی جائے تاکہ اس کے ہمراہ ان شکست عناصر عمل و حرکت کے لیے آمادہ ہوں اور ان کے دل میں ترقی کا حوصلہ پیدا ہو۔ اقبال کی شاعری کا مقصد اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ اجتماعی زندگی کے احوال بدلنے سے احساس و فکر کی صورتیں بھی بدلتی ہیں جن کا عکس اس زمانے کے فن میں نظر آتا ہے۔ حالی، سرسید احمد خاں کی مقرر کی ہوئی حدود سے باہر نہ جا سکے۔ اقبال کی پرواز محدود نہ تھی۔ وہ فضا کی وسعتوں سے آنکھ مچولی کھیلتی رہی۔ وہ طائر زیرِ دام نہیں بلکہ طائرِ بالائے بام تھا جس کی آزادی کی کوئی حد نہ تھی۔

ہندوستان کے مسلمانوں کے علاوہ عالمِ اسلامی اور ایشیا کی دوسری قوموں کی ابتری اور انحطاط کا گہرا اثر اقبال کے دل و دماغ نے قبول کیا۔ ہندوستان کے مسلمان مغلیہ سلطنت کے خاتمے کے بعد انتہائی پستی اور بے بسی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ ترکستان، شمالی مغربی چین، انڈونیشیا، ملایشیا، شمالی افریقہ سب غلامی میں مبتلا تھے۔ ان حالات میں اگر اقبال جیسے حساس شاعر نے اجتماعی معنویت کے لیے اپنی شاعری کو وقف کر دیا تو اس پر کوئی تعجب ہونا چاہیے، نہ اسے معمول کے خلاف کہا جا سکتا ہے۔ خودی کے استحکام کے ساتھ اس نے جدید علوم اور سائنس کی تحصیل پر زور دیا تاکہ اس کی پس ماندہ جماعت میں تسخیرِ فطرت کی صلاحیت پیدا ہو۔ وہ خانقاہی تصوف کی سکونی دروں بینی کے بجائے متحرک قسم کی بروں بینی کا احساس پیدا کرنا چاہتا تھا تاکہ انفس و آفاق دونوں کی بصیرت حاصل ہو۔ انفس کی حد تک خودی کا احساس اور آفاق کی حد تک سائنس کی تعلیم کو جماعتی امراض کا علاج تجویز کیا۔ اقبال کا خیال تھا کہ حافظ کی شاعری اور متصوفانہ خیالات سے جماعت کی قوتِ عمل کمزور ہو گی۔ وہ ان خیالات کو [illegible] مے سے تعبیر کرتا ہے جو خواب آور ہے۔ اس کا عقیدہ تھا کہ کوئی جماعت بھی حرکت و عمل کے جوکھوں میں پڑے بغیر سربلندی نہیں حاصل کر سکتی:

تاثیرِ غلامی سے خودی جس کی ہوئی نرم   اچھی نہیں اس قوم کے حق میں عجمی لے
ایسی کوئی دنیا نہیں افلاک کے نیچے   بے معرکہ ہاتھ آئے جہاں تختِ جم و کے

دوسری جگہ اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دل آویز   اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں   بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز

مشرقی اقوام کی حالت دیکھتے ہوئے وہ پیرِ مغاں سے درخواست کرتا ہے کہ انھیں مقصدیت کی شراب پلا کر وہی ان کے

نے حقیقت ہے۔ مجاز کی شراب پینے پلانے کا زمانہ گیا۔

تجھ کو خبر نہیں ہے کیا؟ بزمِ کہن بدل گئی اب نہ خدا کے واسطے ان کو مئے مجاز دے

اس کے خیال میں اہلِ مشرق کو بالکل نئی قسم کی نے اور مے کی ضرورت تھی، ایسی نے جس کی نوا سے دل سینوں میں رقص کرنے لگیں اور ایسی مے جو جان کے شیشے کو پگھلا دے:

نئی کہ دل ز نوایش بسینہ می رقصد مئی کہ شیشۂ جاں را بہ گداز آرد

دوسری جگہ اسی مطلب کو اس طرح بیان کیا ہے:

بہر زمانہ اگر چشم تو نکو نگرد طریق میکدہ و شیوۂ مغاں دگر است

من آں جہانِ خیالم کہ فطرتِ ازلی جہانِ بلبل و گل را شکست و ساخت مرا

یورپ کے قیام کے دوران میں اقبال نے دیکھا کہ وہاں عقلیت کے خلاف زبردست ردِعمل رونما ہو چکا ہے اور سائنٹفک جبریت کی جگہ ارادیت اور عقلیت کی جگہ وجدانیت کا فلسفہ مقبول ہے۔ ارادیت (والنٹرازم) اور وجدان (انٹیوشن) دونوں میں انسانی نفس کی آزادی کے اصول کو تسلیم کیا گیا تھا۔ یہ دونوں فلسفے مادیت کی جبریت کے مقابلے میں مذہبی اور اخلاقی تعلیم سے ہم آہنگ تھے اور ان میں انسانیت کے لئے اصلاح و ترقی اور اُمید و آزادی کا پیغام پوشیدہ تھا۔ اقبال ان تصورات سے متاثر ہوا۔ چونکہ خود اس کا ذہن فعال اور تخلیقی تھا، اس نے مغربی علم و حکمت کے ان اثرات کو اسلامی رنگ میں رنگ دیا اور بڑی خوبی سے مغربی افکار پر مشرقی روحانیت کا غازہ مل دیا۔ مشرقی اور مغربی علم و فکر سے جو مرکب بنا وہ اس کا اپنا ہے۔ چونکہ اس کے بنانے میں اس کا ذوق اور خونِ جگر بھی سرایت کیے ہوئے ہے اس لیے ہم اسے اس کی روحانی تخلیق کہہ سکتے ہیں۔ اس کا ذہن انتخابی ذہن تھا لیکن وہ جو کچھ بھی دوسروں سے لیتا تھا اس پر اپنی شخصیت کی چھاپ لگا دیتا تھا۔ اس بات کو دراصل زیادہ اہمیت حاصل نہیں کہ اس کے فیضان کے سرچشموں کو دریافت کیا جائے بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ اس نے مختلف ذہنی اور روحانی عناصر کو اپنے دل کی آنچ میں تپا کر کیا شکل و صورت عطا کی اور اپنے فنی وجدان سے انھیں کس طرح نئے انداز میں معنی خیز بنایا۔ اسلامی مفکروں اور شاعروں میں اس نے سب سے زیادہ اثر مولانا روم کا قبول کیا۔ انھیں کی رہبری میں اس نے افلاک کی روحانی سیر کی جس کی تفصیل ”جاوید نامہ“ میں ہے۔ اقبال کی طرح مولانا روم کا تصوف بھی متحرک ہے۔ اگرچہ خودی کا ان کے یہاں وہ مفہوم نہیں جو اقبال نے اسے دیا ہے۔ پھر مولانا کے یہاں ارادیت اور ہمہ اوستی فلسفہ دونوں کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ یہاں بھی اقبال نے انتخاب سے کام لیا اور ان کی مثنوی میں سے وہی چیزیں لی گئیں جو اس کے اپنے تصورات سے ہم آہنگ ہیں۔ اسلامی حکما میں ابنِ مسکویہ، ابنِ عربی اور عبدالکریم جیلی اور مغربی مفکروں میں نٹشے، نیٹشے، برگسون اور وارڈ اور شاعروں میں گوئٹے کا اثر اقبال کے فکر و فن میں نمایاں ہے۔ مختصر یہ کہ ان سبھوں کے توانا اور متحرک تصورات کو اقبال نے ایک نئے قالب میں ڈھال کر اپنی شاعری کی صورت گری کی۔ ان حکما کے خیالات کو اس نے اپنے جذبہ و تخیل کا اس خوبی سے جزو بنایا کہ وہ اسی کے ہو گئے۔

اقبال نے حافظ کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ وہ اس کے پیرایۂ بیان کا دلدادہ تھا لیکن وہ محسوس کرتا تھا کہ جس جماعت سے اس کا تعلق ہے اسے سکون و اطمینان سے زیادہ ہیجان اور جذباتی کیفیت کی ضرورت ہے جو اسے مقاصد کے حصول پر اکسا سکے۔ وہ اپنے ارادے اور اختیار کو برتنا سیکھے جس کے بغیر ترقی اور اصلاح ممکن نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال نے جو زندگی کی حکمت پیش کی وہ اجتماعی معنویت کے قطعی اثبات کا زبردست کارنامہ ہے جس کی مثال مشرقی ادب میں نہیں ملتی۔ خود مولانا روم جن کی مریدی پر اسے فخر تھا بڑی حد تک اجتماعی مقصدیت پسندی سے نابلد تھے اور اگر واقف تھے تو کوئی واضح نقوش ان کے ذہن میں نہیں تھے۔ میں سمجھتا ہوں اسلامی ادب کی تاریخ میں کسی زمانے میں بھی تخلیقی ادب کو اس انداز میں نہیں پیش کیا گیا جس انداز میں اقبال نے اسے پیش کیا۔ اس نے مولانا روم کے خیالات کی نئی تعبیر و توجیہہ کی اور اس ضمن میں جو نکتہ آفرینیاں کیں ان کی مثال نہیں ملتی۔ اس سے خود اس کے تعمق و نظر کی وسعت، گہرائی اور توانائی کا اظہار ہوتا ہے۔ اس نے مولانا روم سے بہت کچھ لیا اور اپنی تعبیر و توجیہہ سے انھیں بہت کچھ دیا بھی۔ اس نے مولانا کے خیالات کے لئے حافظ کا پیرایۂ بیان اختیار کیا، خاص کر اپنی غزلوں میں۔ اس طرح اس کے یہاں مولانا اور حافظ پہلو بہ پہلو پائے جاتے ہیں۔

اقبال کو متصوفانہ شاعری اور خاص طور پر حافظ پر یہ اعتراض تھا کہ اس کے رموز و علائم سے اسلامی تہذیب کی بنیادیں متزلزل ہو گئیں۔ مشرقِ وسطےٰ اور ایران کے صوفیا نے فلاطینوس اسکندری (پلاٹینس) کے باطنی فلسفے کی پیروی کی۔ شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی نے اسے اپنی تصنیف 'حکمت الاشراق' میں مرتب کر کے وحدتِ وجود کو نظامِ کائنات کی صورت میں پیش کیا۔ اس کے نزدیک ذاتِ واجب نورِ محض ہے جس کا اشعاع یا اشراق تمام کائناتِ ہستی میں نظر آتا ہے۔ کائنات کے نظم میں تدریج پائی جاتی ہے جو روحِ کل سے لے کر مادے تک مختلف شیون میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ عالم کا نظام باہمی کشش سے قائم ہے۔ یہ پوری بحث افلاطون اور فلاطینوس اسکندری کے یہاں علمی تجزیے کے انداز میں ہے۔ ان کے یہاں عشق و محبت کی گرمی اور سپردگی نہیں پائی جاتی۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف میں تو افلاطونی تصورات سے فیض اٹھانے کے بعد انھیں اپنے طور پر نئے رنگ میں ڈھال لیا گیا۔ قرونِ اولیٰ کے صوفیا میں بھی عشق و محبت کی شدت ملتی ہے۔ ان کے یہاں عشق و محبت کو تزکیۂ باطن کے لئے لازمی قرار دیا گیا۔ موجودات میں فطری طور پر جو کشش پائی جاتی ہے وہی عشق ہے۔ حق تعالیٰ نور الانوار اور کائنات میں سب سے زیادہ حسین ہے، اس لیے اس کی محبت سے انسان کو جو مسرت حاصل ہوتی ہے وہ کسی دوسری شے کی محبت سے نہیں ہوتی۔ حکمتِ اشراق کی بدولت وحدتِ وجود کے خیالات متصوفانہ شاعری کا جزو بن گئے۔ خود اقبال کے مرشد مولانا روم کے یہاں فلسفۂ اشراق کا اثر موجود ہے۔ اقبال کی طرح مولانا کے یہاں بھی عشق ارتقا کا محرک ہے۔ مثنوی میں یہ تصور مختلف صورتوں میں پیش کیا گیا ہے کہ ہر انسانی روح خدا سے جدا ہو کر اسی کی طرف لوٹ جانا چاہتی ہے:

ہر کسے کو دور ماند از اصلِ خویش
باز جوید روزگارِ وصلِ خویش

غرض کہ شعرائے متصوفین نے وحدتِ وجود اور عشق و محبت کے بارے میں جن خیالات کی ترویج و اشاعت کی وہ اسلامی

فکر کا جزو بن گئے۔ اقبال کا خیال ہے کہ متصوفانہ شاعری مسلمانوں کے سیاسی انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی۔ جب کسی جماعت میں قوت و اقتدار اور توانائی مفقود ہو جاتی ہے، جیسا کہ تاتاریوں کی یورش کے بعد مسلمانوں میں ہو گئی، تو اس کے نزدیک ناتوانی حسین و جمیل شے بن جاتی ہے اور ترکِ دنیا کے ذریعے سے وہ اپنی شکست اور بے عملی کو چھپانے کی کوشش کرتی ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے خط بنام سراج الدین پال لکھا ہے:

> "حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل و شعار میں باطنی معنی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دینا ہے۔ یہ ایک نہایت سٹل طریق تنسیخ کا ہے۔ اور یہ طریق وہی قومیں اختیار یا ایجاد کر سکتی ہیں جن کی فطرت گوسفندی ہو۔ شعرائے عجم بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے، اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشوونما نہ ہونے دیا، تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا، یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ اگر اسلام افلاس کو بُرا کہتا ہے تو حکیم سنائی افلاس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری تصور کرتا ہے، تو شعرائے عجم اس شعار اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ مثلاً:
>
> غازی ز پے شہادت اندر تگ و پوست
> غافل کہ شہید عشق فاضل تر ازوست
> در روزِ قیامت ایں باو کے ماند
> ایں کشتۂ دشمن است و آں کشتۂ دوست
>
> یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے اور قابلِ تعریف، مگر انصاف سے دیکھیے تو جہاد اسلامیہ کی تردید میں اس سے زیادہ دل فریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو اس نے زہر دیا ہے، اس کو احساس بھی اس امر کا نہیں ہو سکتا کہ مجھے کسی نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آبِ حیات پلایا گیا ہے۔ آہ! مسلمان کئی صدیوں سے یہی سمجھ رہے ہیں۔"[1]

اقبال کا بنیادی اعتراض حافظ پر یہ ہے کہ اس کی دنیا کی بے ثباتی کی تعلیم اور اس کا دلبرانہ پیرایۂ بیان محنت کوشی اور زندگی کی جدوجہد کے منافی ہے۔ اس کی خوش باشی اور عشق و محبت کی شاعری سے اندیشہ ہے کہ نوجوانوں کی عمل کی صلاحیت مفلوج ہو کر رہ جائے گی۔ اس کی تسلیم و رضا کی تعلیم اور رندانہ بے خودی لوگوں کو غلط راستے پر ڈال دے گی اور اجتماعی مقاصد ان کی

---

[1] خطوطِ اقبال، جلد ۱، ص ۴-۳۵

نظروں سے اوجھل ہو جائیں گے۔ اقبال سے پہلے حالی نے عشق و عاشقی کی شاعری کو مسلمانوں کے انحطاط کا سبب قرار دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ مولانا حالی اور اقبال دونوں کے پیش نظر اصلاح تھی اور دونوں کے دل میں اخلاص اور دردمندی تھی۔ لیکن کسی زبان کی فنی تخلیق کی آزادی فتوے کے ذریعے محدود نہیں کی جا سکتی۔ فنی آزادی ذوقی چیز ہے اور وہ اپنے حدود کا تعین خود اپنے اندرونی اقتضاء سے کرتی ہے۔ 'اسرار خودی' کے دیباچے پر جب بہت اعتراض ہوئے تو یہ صحیح ہے کہ اقبال نے اسے دوسرے اڈیشن سے خارج کر دیا لیکن اس نے اپنی رائے نہیں بدلی۔ چنانچہ اس وقت سے لے کر آج تک عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ حافظ اور اقبال ایک دوسرے کی ضد ہیں اور اگر کوئی ان میں سے کسی ایک کو مانتا ہے تو لازمی طور پر وہ دوسرے کی عظمت کا منکر ہے۔ یہ نقطہ نظر تعصبانہ ہے، فنی اور ادبی نہیں۔ فنی عظمت کے مختلف اسباب ہیں۔ اس کا امکان ہے کہ دو فن کاروں کے اختلاف کے باوجود دونوں کے تخلیقی کارناموں کو تسلیم کیا جائے اور ان سے مسرت و بصیرت حاصل کی جائے۔ فنی تخلیق کی تفہیم اور پرکھ یک طرفہ نہیں ہونی چاہیے۔ فن کاروں کی تخلیق الگ الگ روپ دھارتی ہے جس سے ان کا اصلی جوہر نمایاں ہوتا ہے۔ پھر اس کا بھی امکان ہے کہ دو فن کاروں کے بعض امور میں اختلاف کے باوجود ان کے بعض دوسرے خیالات میں اتحاد و اشتراک کے عناصر موجود ہوں اور وہ دونوں ایک دوسرے سے اتنے زیادہ دور نہ ہوں جتنا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً حافظ اور اقبال دونوں کے ہاں عشق فنی محرک ہے۔ حافظ کا عشق مجاز و حقیقت کا ہے اور اقبال کا مقصدیت کا۔ اس فرق کے باوجود مشترک فنی محرک انھیں ایک دوسرے سے قریب لے آتا ہے۔

فنی تخلیق میں جس طرح کوئی تصور بے میل اور خالص حالت میں نہیں ہوتا، اسی طرح جذبہ و فکر پہلو بہ پہلو موجود رہتے ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ان کی ترکیب، امتزاج سے ان کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے۔ شاعری میں جب وہ لفظوں کا جامہ زیب تن کرتے ہیں تو لازمی ہے کہ ان پر فن کار کے فکر و اسلوب کا رنگ چڑھ جائے۔ کوئی شاعر بالکل نئی بات نہیں کہتا۔ وہ پرانی باتوں ہی کو اپنے اسلوب اور طرز ادا سے نیا بنا دیتا ہے۔ انسانی تجربہ، فکر و فن میں اکثر اوقات پیچیدہ ہوتا ہے۔ کبھی اس میں فکر غالب ہوتی ہے اور کبھی جذبہ و وجدان۔ کبھی تخیل کا زور ہوتا ہے اور کبھی تعقل کا۔ عظیم فن کار ان سب نفسیاتی عناصر میں امتزاج و ترکیب پیدا کرتا ہے۔ پھر بھی یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک عنصر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس کا انحصار اس پر ہے کہ فن کار کا تجربہ کس خاص لمحے میں وجود میں آیا اور اس کے خارجی اور اندرونی محرک کیا تھے۔ شاعرانہ ادب کا چاہے کچھ موضوع ہو، فنی لحاظ سے وہ اس وقت مؤثر اور مکمل اور معنی خیز ہو گا جب کہ اس کی تخلیق تفہیم ہو سکے۔ تخیل کی کارفرمائی کے بغیر فکر و جذبہ کی آمیزش ادھوری رہتی ہے اور اس کی تفہیم فنی تخلیق کی گہرائی میں نہیں اتر سکتی۔ اقبال کے فن میں تخیل، فکر اور اجتماعی آہنگ بڑی خوبی سے ہم آمیز ہیں۔ وہ عقل جزوی کا مولانا روم کی طرح زبردست نقاد تھا اور اس کے مقابلے میں اس نے جذبہ و وجدان یا عشق کی برتری کو طرح طرح سے بیان کیا۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس کے باوجود وہ ہمارا سب سے بڑا تعقل پسند شاعر ہے۔ میں تو یہاں تک کہنے کو تیار ہوں کہ اردو تو اردو، فارسی میں بھی ایسا تعقل پسند (اس ملک میں کم از کم) شاعر نہیں پیدا ہوا۔ یہ ضرور ہے کہ اس کا تعقل، تحلیلی یا منطقی نہیں بلکہ تخیلی اور وجدانی ہے۔ اس کے کلام میں علمی حقائق کا پس منظر کسی نہ کسی شکل میں قائم رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی فارسی اور اردو غزلیں بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔

اس کے برخلاف حافظ کے یہاں کوئی مستقل نظامِ تصورات نہیں جسے تحقیق کی لڑی میں پرو دیا جا سکے۔ وہ خالص جذبے کا شاعر ہے۔ اس کے جذبے میں اگر کسی چیز کی آمیزش ہے تو وہ اس کے ذاتی اور شخصی تجربے ہیں جن میں کوئی اجتماعی آہنگ نہیں ملتا۔ اس کے یہاں عقل و وجدان کا تضاد نہیں جیسا کہ مولانا روم اور اقبال کے یہاں ہے۔ حافظ کے یہاں اس کے شاعرانہ تجربے کی وحدت مکمل ہے۔ عقل بھی وہی کہتی ہے جو وجدان کہتا ہے۔ اس کی آواز دلنواز، دھیمی اور گھریلو ہے۔ اعتدال ایسا کہ نہ ہیجان ہے، نہ بلند آہنگی۔ حافظ کے یہاں جلال اور جمال دونوں نہایت ہی پُراسرار اور دلنشین انداز میں جلوہ افروز ہیں۔ حکمت بھی نرم اور نازک اشاروں میں جمال کے سحر میں اپنا سحر ملاتی ہے۔ ایسی فنی وحدت فارسی اور اُردو کے کسی شاعر کے یہاں نہیں۔ اسی وجہ سے حافظ کے پُراسرار تغزل کے سامنے ہر ایک کو اپنا سر جھکانا پڑا۔ اس پر اعتراض کرنے والوں میں کسی نے بھی اس سے انکار نہیں کیا کہ شاعری صرف لطیف جذبات کا اظہار نہیں بلکہ ان کی غذا بھی ہے۔ اس سے انسانی روح کو جو سرور اور بالیدگی حاصل ہوتی ہے وہ ادب کی کسی صنف سے نہیں ہوتی۔ شاعری کا حسن طرزِ ادا یا ہئیت میں پوشیدہ ہے۔ اس میں پیچیدگی بھی ہوتی ہے اور وحدت بھی جسے کامل اِلذات کہنا چاہیے۔ احساسات کی توانائی سمٹ کر وحدت کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ دراصل اسلوب اور ہئیت اس سے جدا نہیں۔ یہ خالص ذہنی اور ذوقی چیز ہے۔ فطرت میں اس کا وجود نہیں۔ اگر کوئی فطرت کے ہئیت و اسلوب کی بات کرے تو یہ استعارے کے طور پر تو ممکن ہے لیکن اسے حقیقت نہیں کہہ سکتے۔ فطرت چونکہ جدت سے محروم ہے اس لئے وہ اپنے آپ کو دُہرا تو سکتی ہے لیکن انسانی ذہن کی طرح تخلیق نہیں کر سکتی۔ چنانچہ کسی شاعر کے اسلوب و ہئیت کی نقل نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حافظ کے بعد خود ایران میں اس کے اسلوب کا تتبع نہ ہو سکا۔ بابا فغانی شیرازی نے حافظ کے طرز کو چھوڑ کر تغزل میں تفکر کی آمیزش کی اور ایک نئے اسلوب کی بنا ڈالی۔ اکبری عہد کے "تازہ گویانِ ہند" نے جن میں ظہوری، نظیری، عرفی اور فیضی شامل ہیں، اسی نئے اسلوب کو اپنایا۔ بعد میں یہی سبکِ ہندی کہلایا۔ اس میں نہ سعدی کی روانی اور صفائی ہے اور نہ حافظ کی نزاکت، لطافت اور نغمگی۔ تفکر کے ساتھ لفظی پیچیدگی اور معنوی الجھاؤ لازمی ہے جو اکبری عہد کے سب شاعروں میں کم و بیش موجود ہے۔ خیالات کی پیچیدگی بیدل کے یہاں انتہائی شکل میں نظر آتی ہے۔ غالب اور اقبال نے بیدل کے بوجھل اسلوب کو چھوڑ کر اکبری عہد کے اساتذہ کی طرف رجوع کیا جو ان کے مخصوص طرزِ ادا میں نمایاں ہے۔ اقبال کے یہاں جو بلند آہنگی ہے وہ مقصدیت کی اندرونی معنوی لہر سے ہم آہنگ ہے۔

فن کار کی حسن آفرینی پر زمانے اور حالات کا اثر پڑنا لازمی ہے۔ حافظ کے زمانے اور اقبال کے زمانے میں بڑا فرق ہے۔ فن کا ماخذ وہ کشمکش ہے جو فن کار کو اپنی ذات کے علاوہ اپنے عہد کے معاشرتی اور سیاسی حالات سے کرنا پڑتی ہے۔ اقبال کی فنی تخلیق پر جن حالات کا اثر پڑا ان کا ہم اوپر جائزہ لے چکے ہیں۔ حافظ کے زمانے میں ایران میں سیاسی انتشار اور ابتری تھی۔ شیراز میں آئے دن حکومتوں کا تختہ اُلٹا رہتا تھا لیکن جس تہذیب کے سائے میں حافظ نے آنکھ کھولی، اس میں کوئی خلل نہیں پیدا ہوا تھا۔ اس وقت ایران میں اسلامی تہذیب کو اس قسم کے خطرے درپیش نہیں تھے جو سیاسی غلامی کا لازمی نتیجہ ہیں۔ تیمور نے اسلامی ملکوں کو اپنی ترکتازیوں سے ضرور درہم برہم کر دیا تھا لیکن اسلامی تہذیب کے جوہر میں کوئی رخنہ نہیں پیدا ہوا۔ قوت و اقتدار کے جھگڑے آپس کے

تھے، جیحوں کے زد تھے۔ تیمور کی حکومت روس اور چین کی سرحدوں تک پہنچ چکی تھی۔ عثمانی ترکوں نے وسطِ یورپ میں ویانا تک اپنی فتوحات کے جھنڈے گاڑ دیئے تھے۔ ہندوستان میں خلجی اور تغلق حکمرانوں نے تقریباً پورے ملک کو مرکزی حکومت کا باجگزار بنا لیا تھا۔ غرض کہ مشرق سے مغرب تک مسلمانوں کے سیاسی اقتدار کا بول بالا تھا اور اسلامی تہذیب کی بنیادیں مضبوط تھیں۔ اقبال کی تنقید کا نشانہ مغربی سامراج تھا، حافظ کی تنقید کا رُخ ان کی طرف تھا جو دین و تمدن کی پیشوائی کے دعوے دار تھے اور اپنے اخلاقی عیوب کو ریاکاری کے لبادے میں چھپاتے تھے۔ اقبال سیاسی غلامی سے نجات دلانا چاہتا تھا اور حافظ کے پیشِ نظر معاشرتی زندگی کی طہارت تھی۔ اس نے علما، صوفیا، زاہد، واعظ، محتسب سب کو اپنے شیریں طنز کا نشانہ بنایا اور ان کی قلعی کھولی۔ شاہ شجاع کے زمانے میں خواجہ عماد ایک مشہور فقیہہ تھے اور بادشاہ کو ان سے بڑی عقیدت تھی۔ ان کی بلی ان کی نماز کی دیکھا دیکھی سر جھکاتی اور اٹھاتی تھی جیسے اپنے مالک کی طرح رکوع و سجود میں مشغول ہو۔ لوگوں میں عام طور پر مشہور تھا کہ خواجہ عماد کی بلی بھی عبادت گزار ہے۔ خواجہ عماد نے اور دوسروں کے ساتھ شاہ شجاع کو حافظ کی آزادہ روی سے بدظن کر دیا تھا۔ حافظ نے اپنی ایک غزل میں خواجہ عماد کی ریاکاری پر اس طرح طنز کیا:

ای کبکِ خوش خرام کجا میروی بایست
غرّہ مشو کہ گربۂ زاہد نماز کرد

فنی اور جمالیاتی تخلیق کے محرک اور اسباب پیچیدہ ہیں۔ ان میں بعض اندرونی ہیں اور بعض خارجی۔ اندرونی اسباب کا تعلق فن کار کے جذبے سے ہے اور خارجی اسباب کا معاشرتی ماحول سے۔ پھر یہ دونوں قسم کے اسباب ایک دوسرے سے بالکل الگ نہیں بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ گتھے ہوئے ہوتے ہیں۔ گتھے ہوئے بھی ایسے نہیں جیسے دو جامد چیزیں باہم آمیز ہوتی ہیں بلکہ متحرک اشیا کی طرح مربوط۔ دونوں کی حرکت ایک دوسرے کو توانائی اور قوت بخشتی ہے۔ دونوں کی وحدت فن کار کو تخلیق پر ابھارتی ہے۔ فن میں حقیقت حاضرہ کا پرتو کسی نہ کسی شکل میں ضرور دکھائی دیتا ہے۔ فن کار کے تجربے کا تعلق لازمی طور پر اپنے زمانے سے ہوتا ہے۔ وہ یا تو اپنے زمانے کو قبول کرتا ہے یا اسے رد کرتا ہے۔ غرض کہ دونوں حالتوں میں وہ اپنے زمانے سے وابستہ رہتا ہے۔ اس کا تجربہ جب اپنی بلندی پر پہنچتا ہے تو روحانی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ شاعر اپنے اس روحانی تجربے کو لفظوں کا جامہ پہناتا ہے جو اسے معاشرتی زندگی عطا کرتی ہے۔ شاعر اپنے جذبہ و تخیل کے اظہار کے لئے زبان، ماحول، آبائی روایات اور تہذیبی نفسیات جو اسے ورثے میں ملی ہیں، ان سب سے صرفِ نظر نہیں کر سکتا۔ ان سب کے مجموعی اثر سے اس کے فن کا خمیر تیار ہوتا ہے۔ شعر کو سمجھنے اور اس سے لطف اندوز ہونے کے لئے ان سب اثرات کا تجزیہ اس طرح ممکن نہیں جیسے کیمیاوی طور پر مادی اشیاء کا کیا جاتا ہے۔ شاعری مکالمہ ہے شاعر اور اس کے زمانے کے درمیان۔ یہ خود کلامی مختلف شاعروں میں مختلف روپ اختیار کرتی ہے۔ حافظ اور اقبال دونوں عشق کی بات کرتے ہیں۔ اقبال عشق کی قوتِ محرکہ سے انقلاب پیدا کرنا چاہتا ہے۔ حافظ کے سامنے کوئی اجتماعی مقصد نہ تھا۔ وہ عشق کے ذریعے نشاط و مستی کا اظہار کرتا ہے جو کافی بالذات ہے۔ یہ مجاز اور حقیقت دونوں میں قدر مشترک ہے اس کا اگر کوئی مقصد ہے تو سوائے انسانی روح کی آزادی کے اور کچھ نہیں۔ حافظ اور اقبال دونوں روح کی آزادی کے مقصد میں متحد ہیں لیکن دونوں کے حصولِ مقصد کے ذرائع مختلف ہیں۔ دونوں نے اپنی شاعری اور وجدانی بصیرت کے توسط سے مطلق حقیقت کا مشاہدہ

کیا۔ یہ ذہنی تجزیہ نہیں بلکہ براہِ راست دید و مشاہدہ ہے۔ دونوں کا جمالیاتی تجربہ جذبہ و وجدان سے اپنی غذا حاصل کرتا ہے۔ ذہنی تجربے میں حقیقت، سکون و جمود کی شکل میں سامنے آتی ہے۔ اس کے برعکس وجدانی امتزاج میں فن کار حقیقت کا متحرک حالت میں مشاہدہ کرتا ہے۔ اقبال کے مشاہدے میں وجدانی تجربہ تعقل محض سے خالی نہیں۔ حافظ کے یہاں تعقل بھی وجدانی ہے۔ وہ جب ”معقول“ کی بات کرتا ہے تو بھی تعقل سے زیادہ جذبہ و وجدان اس کے پیشِ نظر ہوتا ہے۔ وہ جذبے سے کبھی بھی اپنے آپ کو علاحدہ نہیں کر سکتا۔ وہ ”خاطرِ مجموع“ کا کتنا ہی خواہش مند کیوں نہ ہو، جذبہ اس کے کلام میں جوش، گرمی اور حرارت پیدا کر دیتا ہے۔ اپنی ذات میں پُرسکون استغراق نہ حافظ کے لئے ممکن ہے اور نہ اقبال کے لئے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے جمالیاتی تجربے کی سکون آفرینی کو جذبہ پامال کر دیتا ہو۔ حافظ اور اقبال دونوں کے یہاں اور خاص کر حافظ کے یہاں، ہیئت، موضوع اور جذبہ شیر و شکر ہیں۔ اس طرح فنی تخلیق عالم گیر اور ابدی بن جاتی ہے۔ اسی کو فن کی جمالیاتی قدر کہتے ہیں۔ جب ہم کسی فنی شہ پارے سے متاثر ہوتے ہیں تو ہیئت، موضوع اور جذبے کو علاحدہ علاحدہ نہیں محسوس کرتے کیونکہ ان کا ایک دوسرے سے جدا وجود باقی نہیں رہتا۔ دراصل ان کی لطیف آمیزش انھیں ایک آزاد تخلیقی کل بنا دیتی ہے۔ بعض اوقات فن کار کسی خارجی واقعے یا حقیقت کا اثر لے کر اسے اپنے جذبے کا جزو بناتا ہے جو ہیئت اور طرزِ ادا کی خراد پر چڑھ کر جمالیاتی شکل میں جلوہ گر ہوتا ہے۔ اس وقت یہ کہنا دشوار ہو جاتا ہے کہ فنی ہیئت جذبہ ہے یا اس کی خارجی ہیئت جو ہماری نظروں کے سامنے آتی ہے۔ اقبال نے خارجی احوال کی مقصد پسندی کو اپنی نظم ”شمع اور شاعر“ میں اپنے جذبے کا جزو بنایا ہے۔ اس کی رمزیت اور حسنِ ادا ملاحظہ ہو۔ شمع شاعر کو اس طرح خطاب کرتی ہے:

مجھ کو جو موجِ نفس دیتی ہے پیغامِ اجل   لب اسی موجِ نفس سے ہے نوا پیرا ترا
میں تو جلتی ہوں کہ ہے مضمر مری فطرت میں سوز   تو فروزاں ہے کہ پروانوں کو ہو سودا ترا
گل بداماں ہے مری شب کے لہو سے میری صبح   ہے ترے امروز سے ناآشنا فردا ترا

دوسرے بند میں استعارے اور کنائے کو سمو کر اس طرح ہیئت آفرینی کی ہے:

تھا جنھیں ذوقِ تماشا وہ تو رخصت ہو چکے
لے کے اب تُو وعدۂ دیدارِ عام آیا تو کیا
انجمن سے وہ پرانے شعلہ آشام اٹھ گئے
ساقیا! محفل میں تو آتش بجام آیا تو کیا
آخرِ شب دید کے قابل تھی بسمل کی تڑپ
صبحدم کوئی اگر بالائے بام آیا تو کیا
پھول بے پروا ہیں، تو گرمِ نوا ہو یا نہ ہو
کارواں بے حس ہے، آوازِ درا ہو یا نہ ہو

اقبال نے اپنے اندرونی تجربوں کو حسن و صورت کا لباس اس لیے پہنایا تاکہ اس کے دل میں جو آگ پڑی دہک رہی تھی اس

میں سے ایک شرارہ باہر پھینک سکے۔ وہ اپنے جذبے کو دوسروں پر بھی طاری کرنا چاہتا تھا۔ اس کے لیے اس نے اپنے کلام میں ہئیت، موضوع اور جذبہ و تخیل کی وحدت پیدا کی جس میں بے پناہ جذب و کشش ہے:

تو بجلوہ در نقابی کہ نگاہ بر نتابی — مہ من اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ
خروشے زدم کہ شاید بنوا قرار آید — تپ شعلہ کم نگردد ز گسستن شرارہ

اس مقصد پسندی میں جذبہ غیر خود کو اپنے سامنے رکھتا اور اسے اپنا راز دار بنانا چاہتا ہے:

اے کہ ز من فزودۂ گرمی آہ و نالہ را — زندہ کن از صدائے من خاک ہزار سالہ را
غنچۂ دل گرفتہ را از نفسم گرہ کشای — تازہ کن از نسیم من داغ درون لالہ را

اقبال کے نزدیک مقصد پسندی ہی میں حسن اور حقیقت پنہاں ہیں۔ مہ من اگر ننالم تو بگو دگر چہ چارہ۔ اس کے برخلاف حافظ خارجی حقیقت یعنی معشوق کو جب اپنے جذبے سے وابستہ کرلیتا ہے تو وہ دنیا جہان سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ یہ دروں بینی کا کمال ہے۔ محبوب کی زلف میں گرفتار ہونا اس کے نزدیک آزادی ہے۔ دراصل بندۂ عشق دونوں جہان سے آزاد ہے:

فاش می گویم و از گفتۂ خود دلشادم — بندۂ عشقم و از ہر دو جہاں آزادم
گدای کوی تو از ہشت خلد مستغنیست — اسیر عشق تو از ہر دو عالم آزادست

جمالیاتی تجربہ خالص تجربہ ہے جس میں ہر اس عنصر کو الگ کر دیا جاتا ہے جو وہ خود نہیں ہے۔ اس میں وہ تخلیقی لمحے بھی آتے ہیں جن میں جمالیت کی نشاندہی ہوتی ہے۔ یہ زمان و مکان سے ماورا اور خود اپنے تجربی کیف سے بھی ماورا ہوتے ہیں۔ جمالیاتی وحدت میں جذبہ، ہئیت اور موضوع کی تثلیث ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہے وہ سارے ذہنی عناصر جو اس وحدت میں نہیں ہوتے الگ کر دیے جاتے ہیں۔ فن کار اپنے آپ کو اس جمالیاتی وحدت میں کھو دیتا ہے۔ کھو جانے کے بعد پھر سے وہ اپنے آپ کو اس میں پاتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی تخلیقی آزادی اور اس کی انفرادیت زمانے کے عمل اور ردِ عمل کا محکوم نہیں ہے۔ وہ زندگی کے "روشن و تار" کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی تخلیقی آزادی شعور اور لاشعور کو ایک دوسرے میں سمو دیتی ہے۔ نہ اس کی انا کے حدود ہیں اور نہ اس کے فن کے حدود ہیں:

عالم آب و خاک را بر محک دلم بسای
روشن و تار خویش را گیر عیار این چنیں (اقبالؔ)

فن کار اپنے وجود کے معروض کو جو بہتے ہوئے چشمے کے مثل ہے، اپنے جذب دل کے کچلنے سے روکنے کی کوشش کرتا ہے اور جب اس میں ٹھیراؤ کی حالت پیدا ہو جاتی ہے تو اسے اپنے شعور و وجدان کا جزو بنا لیتا ہے تاکہ اس کی مدد سے تخلیق جمال کرے۔ وہ داخلیت میں خارجی حقیقت کے پس منظر کو پیوست کرتا ہے جو انسانی وجود کو ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ اس طرح درون و برون کا امتیاز جمالیاتی تخلیق میں مٹ جاتا ہے اور تجربے کی مکمل وحدت ظہور میں آتی ہے۔ فن کار جمالیاتی احساس کی خاطر بعض اوقات خود اپنے وجود سے بالاتر ہو جاتا ہے۔ یہ وجود سے گریز نہیں بلکہ شعور اور وجدان کا اس میں ڈوب جانا ہے۔ یہ حسن کے تجربے کا عالم گیر اصول ہے۔ حافظ کے یہاں حسن کی طرح محبت بھی جمالیاتی کیف ہے۔ اقبال کے یہاں حسن اور محبت کے احساس میں تعقل و شعور کو دخل ہے جس کے ذریعے

سے جذبہ خارجی حقیقت کے ساتھ اپنے کو وابستہ کرتا ہے۔ دونوں کی فنی تخلیق میں ہیئت، موضوع اور جذبے کا ایسا لطیف امتزاج ہے کہ ان کا تجزیہ آسان نہیں۔ اس کی تفہیم کل کی حیثیت سے ہو سکتی ہے۔ دراصل فنی تخلیق اعجاز ہے جسے صرف کلی طور پر سمجھنا ممکن ہے۔ تحلیل و تجزیہ اسے مسخ کر ڈالتے ہیں۔ ہیئت، موضوع اور جذبے کی تخیلی تفہیم ایک ساتھ ہی ممکن ہے کہ بغیر اس کے تناسب اور موزونیت کی رمزی اور علامتی کیفیت کا احساس نہیں ہو سکتا۔ شعر کے معنی لفظی نہیں بلکہ جمالیاتی ہوتے ہیں جس میں ہیئت اور حسنِ ادا کو بڑا دخل ہے۔ فن کا بنیادی اصول یہی ہے۔ چاہے شاعری ہو یا موسیقی، مصوری ہو یا فنِ تعمیر، مجسمہ سازی ہو یا ناٹک، سب میں معنی خیز ہیئت کا اصول کارفرما ہے۔ یہی ان کے تناسب اور موزونیت کا ضامن ہے جس سے جذبے کے اظہار میں مدد ملتی ہے۔ بغیر ہیئت کے جذبہ خود اپنے اندر گھٹ کر رہ جائے گا۔ اس کے اظہار میں روانی اور ترنم ہیئت ہی کی دین ہے۔ حافظ کے تغزل میں حسنِ ادا اور ہیئت اپنی معراج کو پہنچ گئی جس کی مثال فارسی اور اردو کے کسی دوسرے شاعر کے یہاں نہیں ملتی۔

بلاشبہ مولانا روم کو طرزِ ادا اور ہیئت میں وہ بلند مقام نہیں ملا جو حافظ کو حاصل ہے۔ مولانا روم کے معانی اور موضوع نہایت بلند اور اخلاقی افادیت کے حامل ہیں لیکن ان کی مثنوی اور غزلیات جو شمس تبریز کے دیوان میں شامل ہیں، ڈھیلی ڈھالی اور ناہموار ہیئت میں پیش کی گئی ہیں۔ ان کے کلام کی ہیئت حافظ کے مقابلے میں جاذبِ نظر نہیں کہی جا سکتی۔ اس کے برعکس اقبال کا پیرایۂ بیان مولانا روم کے مقابلے میں حسنِ ادا کے تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔ اقبال نے پیرایۂ بیان کی حد تک حافظ کا تتبع کیا اور شعوری طور پر رنگینی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اگرچہ فارسی اس کی مادری زبان نہ تھی لیکن وہ بڑی حد تک اپنی اس کوشش میں کامیاب ہوا۔ بعض جگہ ممکن ہے اس کی زبان میں سقم رہ گیا ہو لیکن فی الجملہ اس کی فصاحت کو اہلِ زبان نے تسلیم کیا ہے۔ اقبال نے فارسی زبان پر جو قدرت حاصل کی وہ قابلِ تعجب ہے اور ایک غیر اہلِ زبان کے لئے فخر کا موجب ہے۔ ہندوستان کے فارسی لکھنے والوں میں ایرانی لوگ امیر خسرو کی فصاحت کو مانتے ہیں حالانکہ ان کے یہاں بھی بعض جگہ محاورے کا سقم اور نقص موجود ہے۔ ایک جگہ انھوں نے ہندی محاورے کا فارسی میں ترجمہ کر دیا ہے۔ ہندی میں محاورہ ہے کہ "اس کی گانٹھ سے کیا جاتا ہے"؛ یہ محاورہ ٹھیٹ ہندوستانی زندگی کی ترجمانی کرتا ہے۔ ہندوستان میں دیہاتی لوگ اپنی دھوتی کے ایک جانب کمر پر پیٹ دے کر اس میں روپے پیسے اڑس لیتے ہیں۔ یہ طریقہ ہمارے ملک میں اب بھی ہے اور امیر خسرو کے زمانے میں بھی تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ ایران کا نہیں ہے جہاں دھوتی کی بجائے شلوار یا پاجامہ پہنا جاتا ہے۔ امیر خسرو نے اپنے ایک شعر میں اس ہندی محاورے کا ترجمہ کیا ہے:

جاں می رود ز تن چو گرہ می زند بزلف
مردن مراست از گرہ او چہ می رود

ایران میں گرہ کی بجائے کیسے کہتے ہیں۔ امیر خسرو کے اس محاورے کا تتبع مرزا غالب نے بھی اپنی ایک غزل میں کیا ہے حالانکہ انھیں اپنی فارسی دانی پر بڑا فخر تھا:

گوئی "مباد در شکن طرہ خوں شود"
دل زاں قست از گرہ ما چہ می رود

اقبال نے ایک جگہ "تیز خرام" لکھا ہے جس پر اہلِ زبان نے اعتراض کیا۔ اعتراض یہ ہے کہ خرامیدن کے معنی ناز و انداز سے چلنے کے ہیں۔ "تیز خرام" میں اس لفظ کے اصلی معنی کی نفی ہوتی ہے۔ ہاں خوش خرام اور آہستہ خرام درست ہے۔ اقبال نے خرامیدن کے مصدر کے معنی "چلنا" سمجھے ہیں اور اسی لیے "تیز خرام" کی ترکیب استعمال کی ہے جو فصیح نہیں۔

اگر خرامیدن کے معنی "ناز سے آہستہ چلنے کے ہیں تو سعدی نے آہستہ خرام کیوں لکھا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہوا کہ لفظ "آہستہ" زائد ہے۔ جب ناز و انداز ضرورت ہے تو غیر فصیح ہے لیکن سعدی کو کون غیر فصیح کہہ سکتا ہے۔ اس کی فصاحت کا مقابلہ کوئی دوسرا فارسی زبان کا شاعر نہیں کر سکتا۔ یہ اسی کا شعر ہے:-

آہستہ خرام بلکہ مخرام زیرِ قدمت ہزار جانست

اسی طرح اگر خرامیدن میں خوش خرامیدن بھی شامل ہے تو خوش خرام کی ترکیب میں خوش کا لفظ زائد ہے:-

ای کبک خوش خرام کجا میروی بایست
غرّہ مشو کہ گربۂ زاہد نماز کرد (حافظ)

جب آہستہ خرام اور خوش خرام فصیح ہیں تو تیز خرام بھی فصیح ہونا چاہیے۔ لیکن زبان کے معاملے میں منطق کام نہیں دیتی۔ فصیح اور غیر فصیح کا آخری فیصلہ اہلِ زبان ہی کر سکتے ہیں۔ جو وہ کہیں وہی درست ہے۔ ہمیں ان کے فیصلے کو ماننا چاہیے۔

اقبال نے ایک غزل میں "غلط خرامی" کی ترکیب بھی استعمال کی ہے۔ میں نہیں جانتا کہ اہلِ زبان کی اس کی نسبت کیا رائے ہے۔ ان کی رائے چاہے کچھ ہو، شعر میں جو خیال پیش کیا گیا ہے وہ نہایت بلند ہے:

غلط خرامی ما نیز لذتی دارد خوشم کہ منزلِ ما دور و راہ خم بخم است

اگر خسرو، غالب اور اقبال کے کلام میں فارسی محاورے کا کوئی سُقم ہے تو اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ ان کی فنی عظمت کو بٹا لگ گیا۔ ان کے کلام کی جذباتی اور جمالیاتی حقیقت مسلم ہے۔ کلام کی خوبی کا انحصار کامیاب ابلاغ اور معنی خیزی سے ہوتا ہے جو ان کے یہاں موجود ہے۔ حافظ کی طرح اقبال کی غزل پڑھتے ہی یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم کسی طلسمی فضا میں داخل ہو گئے۔ حافظ کا دیوان اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

الا یا ایہا الساقی ادر کاسا و ناولہا
کہ عشق آساں نمود اول ولی افتاد مشکلہا

اس سے بحث نہیں کہ یہ غزل حافظ کی شاعرانہ زندگی کے کس دور میں لکھی گئی۔ لیکن اس میں وہ معانی ہیں جن کی تفصیل و تشریح اس کے سارے دیوان میں ملتی ہے۔ عشق اور بے خودی کی طلسمی کیفیت اس کی ساری شاعری پر چھائی ہوئی ہے۔ دوسرے شعر میں پہلے شعر کی وضاحت ہے:

بوی نافہ کاخر صبا زاں طرہ بکشاید
ز تاب جعد مشکینش چہ خوں افتاد در دلہا

حافظ کے یہاں زلف و گیسو عشق کی گرفتاری کا رمز ہے۔ زلف و کاکل کے پیچ و خم سے منازلِ عشق کی دشواریاں مراد ہیں۔ ان دونوں اشعار کی تشریح پورے دیوان میں طرح طرح سے کی گئی ہے۔

اقبال کی فارسی غزلوں کا پہلا مجموعہ "پیامِ مشرق" ہے جسے "مے باقی" کا عنوان دیا ہے۔ اس کی پہلی غزل ہی میں اقبال نے اپنی اجتماعی معنویت اور زندگی کے ممکنات کو صاف صاف بیان کر دیا۔ اس کے سارے کلام میں یہی دونوں شعری محرک طرح طرح سے پیش کیے گئے ہیں۔ عشق، خودی اور بے خودی انھیں کی خاطر ہے۔ انھیں ہم اقبال کی شاعری کا لب لباب کہہ سکتے ہیں۔

گماں مبر کہ سرشتند در ازل گلِ ما   کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیرِ وجود
بہ علم غرّہ مشو کارِ مے کشی دگر است   فقیہِ شہر گریبان و آستیں آلود
بہار برگِ پراگندہ را بہم بربست   نگاہِ ماست کہ بر لالہ رنگ و آب افزود

پھر مقصد پسندی کے رازہائے سربستہ بھی انھیں پیرِ میکدہ بتاتا ہے۔ اس معاملے میں وہ حافظ کے رموز و علامات پر اپنا رنگ اس طرح چڑھا دیتے ہیں:

شبی بمیکدہ خوش گفت پیرِ زندہ دلی
بہ ہر زمانہ خلیل است و آتشِ نمرود

پھر بُت شکن محمود کے دل میں ایاز کی محبت کا بت کدہ بتاتے ہیں اور اپنے ہم جنسوں کو تاکید کرتے ہیں کہ اہلِ دیر سے نرم انداز میں بات کرو تاکہ محمود کے عشق کی لاج رہ جائے:

بہ دیریاں سخن نرم گو کہ عشقِ غیور   بنائے بت کدہ افگند در دلِ محمود

حافظ اور اقبال دونوں اپنی شاعری میں اندرونی جذباتی زندگی کی داستان بیان کرتے ہیں۔ دونوں کے یہاں زندہ خیالات اور پُرکیف جذبات لفظوں کا جامہ زیب تن کرتے ہیں، اس انداز میں کہ ہیئت اور معانی کی دوئی باقی نہیں رہتی۔ دونوں کی غزلوں میں ہم کلامی ہے۔ یہ ایک طرح کی غیر شخصی داخلیت ہے جو شاعر کے جذباتی تجربے کو طلسمی خاصیت عطا کرتی ہے۔ اقبال اپنی کردار نگاری میں فلسفہ و تاریخ سے مدد لیتا ہے۔ یہ اس کی مقصد پسندی کا خاص رمزی اور علامتی اظہار ہے۔ حافظ کی کردار نگاری خالص تخیلی ہے جیسے ساقی، پیرِ مغاں، مغبچہ، محتسب، صوفی، واعظ وغیرہ۔ حافظ اور اقبال دونوں کہانی کہتے ہیں ان کی کہانیاں مسلسل نہیں ہوتیں بلکہ تخیلی ٹکڑوں میں پوشیدہ ہوتی ہیں جنھیں جوڑنا پڑتا ہے تاکہ ان میں ربط و معنی پیدا ہوں۔ دونوں پیکر سازی کرتے ہیں جو ذہنی اور جذباتی تلازمات کی تخلیق ہے۔ اقبال کے یہاں چونکہ حافظ کے مقابلے میں تعقل رنگ نمایاں ہے۔ اس لئے وہ اپنی پیکر سازی اور تلمیحات میں ماضی کی یادوں سے استفادہ کرتا ہے اور ان سے شعوری طور پر تجربے کی نئی کیفیت پیدا کرتا ہے۔ تاریخی اعتبار سے اس نئے تجربے کی نوعیت اس تجربے سے مختلف ہے جو ماضی میں بیت چکا ہے۔ اقبال کے یہاں حافظ کی قسم کا نفسیاتی تجربہ ہے جس میں وہ منتخب اوقات و تاثرات کو مرتب کر کے انھیں تخلیقی وجدان کا جز بناتا ہے۔ یہ ترتیب شعوری ہے۔ ورنہ واقعہ یہ ہے کہ اپنی اصلی حالت میں سب یادیں خلط ملط اور گڈمڈ ہوتی ہیں۔ ان میں مسرت و غم، جذبات، توقعات، آرزوئیں، جدوجہد، کشمکش اور ان سب کے ردِّعمل اور اثرات سے ملے جلے ہوتے ہیں۔ اقبال تعقلی طور پر ان کا تجزیہ کر کے ان کی نئی صورت گری

کرتا ہے اور ان پر اپنے جذبہ و تخیل کا رنگ چڑھا دیتا ہے۔ شاعری میں تاریخ کا تجربہ واقعاتی نہیں بلکہ جذباتی ہوتا ہے۔ جذبہ، واقعات اور حوادث کو اس طرح پروتا ہے کہ حقیقت ایک مسلسل تخلیقی حرکت بن جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی وجود ایک سے زیادہ زمانوں کی مخلوق ہے جس میں ماضی کی سیکڑوں صدیاں سمٹی ہوئی ہیں جن میں روحانی وحدت موجود ہے۔ جو تاریخی واقعات اور تلمیحات وہ اپنی شاعری میں استعمال کرتا ہے ان کی حقیقت خام مواد کی ہے جسے وہ اپنے شاعرانہ طلسم کے چوکھٹے میں جس طرح چاہتا ہے ڈھال لیتا ہے۔ اسی میں اس کے فن کا کمال پوشیدہ ہے وہ حقیقت کا جو پیکر تراشتا ہے وہ اپنے اندرونی جذبے اور پرکشش ہیئت کے باعث ہمارے لیے جاذب نظر اور معنی خیز ہوتا ہے۔ اس کے تصورات بھی جذبے کی طرح ہیئت کی تشکیل میں مدد دیتے اور اسے نکھارتے ہیں۔

میں کہ مری غزل میں ہے آتشِ رفتہ کا سراغ　　میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو

حافظ کے یہاں بھی ماضی اور حال ایک دوسرے میں ایسے پیوست ہیں کہ یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ اس کا روئے سخن کس طرف ہے۔ اس کے تغزل کا یہ مخصوص پیرایۂ بیان ہے کہ وہ جو کچھ کہتا ہے پردے میں کہتا ہے۔ اس نے جو طلسمی دنیا بنائی اس کا اظہار رمز و ابہام ہی میں ممکن تھا جو اس کی غزل کی خاص خصوصیت ہے۔ اس کے بعد آنے والے غزل نگاروں نے اس باب میں اپنی اپنی بساط کے مطابق اس کا تتبع کیا۔ اس کا پتا لگانا بھی دشوار ہے کہ اس کا محبوب مجازی ہے یا حقیقی؟ یہاں بھی وہ شروع سے آخر تک ابہام و اشتباہ کے پردے میں بات کرتا ہے۔ حافظ اخلاقی معتقدات یا مقصد پسندی کے بغیر اپنے جذبہ و احساس کو لفظوں میں اس خوبی اور حسنِ ادا سے منتقل کرتا ہے کہ طلسمی کیفیت قاری یا سامع کے لئے مکمل ہو جاتی ہے۔ اسے خارجی سہارے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اس کے بیان کی اندرونی توانائی اور رعنائی کافی بالذات ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تغزل میں تصورات کی نہیں بلکہ جذبے اور ہیئت کی ضرورت ہے جسے پیرایۂ بیان کہتے ہیں۔ جو الفاظ حافظ نے اپنی غزل میں برتے، دوسرے بھی انھیں برتتے ہیں لیکن وہ تاثر و تاثیر نہیں پیدا ہوتی جو حافظ کے کلام سے ہوتی ہے۔ لفظوں کی ترتیب میں بہت سے ذہنی کاوش، جذباتی عناصر شامل ہوتے ہیں جن سے فنی حسنِ ادا پیدا ہوتا ہے۔ اس میں ذہنی تلازمات، اندازِ فکر، دقتِ نظر، طرزِ ادا کی طرفگی اور رنگینی ان سب کا مجموعی اثر ہمیں مسحور کرتا ہے۔ حافظ کا دیوان کیا ہے طلسمات کا مخزن ہے۔ تعجب نہیں کہ خود اس کی زندگی ہی میں اس کے اشعار کو لسان الغیب کہنے لگے تھے۔ کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمیں جن کیفیات کا علاحدہ علاحدہ زمان و مکان کے فرق کے ساتھ کبھی تجربہ ہوا ہے، وہ حافظ کے یہاں ہیئت و معانی کی وحدت میں یکجا موجود ہیں اور ان میں اتنی زبردست توانائی اور قوت پوشیدہ ہے کہ ہم انھیں شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنے اوپر طاری کرنے کیلئے مجبور ہو جاتے ہیں اس طرح اس کا وجدانی اور روحانی تجربہ ہمارا تجربہ بن جاتا ہے۔ ہمارے ذاتی تجربے میں جو واقعات بڑے پیچیدہ تھے وہ حافظ کے یہاں سادہ، سلجھے ہوئے اور صاف محسوس ہوتے ہیں۔ اس کے تاثر کی وحدت ہمارے طرزِ نظر کے لئے ذہنی زندگی میں منتقل ہو جاتی ہے اسے اس کی ندرتِ بیان کا اعجاز سمجھیے۔

حافظ اور اقبال دونوں میں فن کی تخلیقی توانائی ہے۔ یہ توانائی نہ صرف یہ کہ روحانی مسرت کا سرچشمہ ہے بلکہ بجائے خود حسین و جمیل ہے۔ حافظ کے یہاں اس سے باطنی آزادی کا اظہار ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ توانائی عقیدت اور تخیل کے جوش سے عبارت ہے۔ اس کے بغیر حافظ اور اقبال دونوں کی شاعری میں گرمی اور حرارت نہیں پیدا ہو سکتی تھی۔ در اصل اگر کسی میں روحانی توانائی کی کمی ہے تو وہ نیک انسان تو بن

سکتا ہے لیکن عظیم فن کار نہیں ہو سکتا جس کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ صرف پیتا ہی نہیں بلکہ چھلکا بھی دیتا ہے جیسا کہ اقبال نے کہا ہے،

ز ان فراوانی کہ اندر جانِ اوست   ہر تہی را پُر نمودن شانِ اوست

حافظ اس فراوانی کو شوق کہتا ہے جو موسیقی سے جھلکتا اور چھلکتا ہے۔

"تا مطربان ز شوقِ منت آگہی دہند   قول و غزل بساز و نوا می فرستمت

یہی شوق کبھی اسے مجبور کرتا ہے کہ محبوب کی زلف سے جان کے عوض آشفتگی اور پریشانی خریدے۔ وہ اس گھاٹے کی تجارت میں بھی اپنا نفع تلاش کرتا ہے۔

دلم ز حلقۂ زلفش بجاں خرید آشوب   چہ سود دید ندانم کہ ایں تجارت کرد

اس میں شک نہیں کہ کسی شاعر کے سوانحی حالات سے اس کے ذہن کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے لیکن اس پر حد سے زیادہ بھروسا کرنا مناسب نہیں۔ ایسا کرنے میں اندیشہ ہے کہ شعر کی اصلیت کہیں نظروں سے اوجھل نہ ہو جائے۔ زندگی کے تجربے جب فن کار کے جذبہ و تخیل میں گھل مل جاتے ہیں تو وہ اس اندرونی کیمیاگری کے باعث ہمارے لئے جاذبِ قلب و نظر بنتے ہیں۔ شاعر کے جذباتی تجربے جب شعر میں تحلیل ہو جاتے ہیں تو ہمیں ان کی وحدت کو دیکھنا چاہیے، انھیں اس کے سوانحی حالات سے مربوط کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ حافظ اور اقبال دونوں کا اپنے معاشرے میں نچلے درمیانی طبقے سے تعلق تھا۔ دونوں نے اپنی ذاتی جدوجہد اور قابلیت و علم و فضل سے معاشرے میں اپنا مقام بنایا لیکن ان کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مقام ایسا نہ تھا جس سے وہ مطمئن ہوں۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ان کی یہ محرومی اور نا آسودگی کس حد تک ان کی فنی تخلیق کی محرک بنی۔ لیکن سوانحی احوال کی طرح معاشرتی اور سماجی احوال کو بھی ایک حد کے اندر رکھنا ضروری ہے ورنہ یک طرفہ نتائج برآمد ہونے کا اندیشہ ہے۔ فنی تخلیق معاشرے کا ایک فرد انجام دیتا ہے لیکن اس کام میں اصلی محرک خود اس کی اندرونی کشمکش اور امنگ ہوتی ہے جو بعض اوقات بیرونی تحریکات کے باوجود اپنا اظہار چاہتی ہے۔

اقبال کی شاعری کے متعلق یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس پر خود اس کی زندگی اور خیالات کا گہرا اثر ہوا لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس سے زیادہ اثر اس کی شاعرانہ تخلیق نے اس کی زندگی و خیالات کی سمت متعین کرنے پر ڈالا۔ اسی طرح یہ دیکھا گیا ہے کہ فن کار اپنی آزادی کے دعوے کے باوجود خود اپنی تخلیق کا ذہنی طور پر پابند ہو جاتا ہے۔ فن کار کی زندگی اس کی اندرونی صلاحیت کی آئینہ دار ہوتی ہے اور اس کی اندرونی صلاحیت اس کی زندگی کے اپنے خد و خال متعین کرتی ہے۔ بعض اوقات فن کار کے لاشعور میں جو خزانہ چھپا ہوتا ہے وہ شعور کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ شعوری طور پر فن کار نے علم و حکمت کی جو معلومات حاصل کیں وہ لاشعور کی سطح کو گدگداتی ہیں اور اس کے باطن میں جو پوشیدہ ہے اس میں ہلچل ڈال کر سب کو اس سے اگلوا دیتی ہیں۔ اس طرح شعور اور لاشعور نہ صرف ایک دوسرے کو متاثر کرتے ہیں بلکہ فنی تخلیق میں بالکل تحلیل ہو جاتے ہیں۔ شعور اور لاشعور کے اس عمل اور ردِ عمل سے شاعر کی ذہنی اور جذباتی نشوونما میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں جنھیں وہ خود محسوس نہیں کرتا۔

اقبال کے یہاں مجاز نے مقصدیت کا رنگ و آہنگ بعد میں اختیار کیا لیکن حافظ کا کلام پڑھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شروع ہی سے مجاز و حقیقت ایک دوسرے میں پیوست ہیں اور جذبہ و تخیل کی نشوونما کا عمل اس قدر خاموش اور غیر واضح ہے کہ اس کے خد و خال کبھی نمایاں نہیں ہوئے۔ میں اسے حافظ کی فنی تخلیق کا معجزہ سمجھتا ہوں کہ اس کے کلام میں اس بات کا قطعی طور پر پتا لگانا دشوار ہے کہ اس کا

شروع کا کلام کون سا ہے، درمیانی عہد کا کون سا ہے اور آخر عمر کا کون سا ہے؟ اس کے اندرونی تخلیقی تجربے میں شروع ہی سے بھرپور پختگی نظر آتی ہے۔ اقبال کا ابتدائی کلام اور آخری زمانے کا کلام اگر سوانحی حالات کا پتا نہ ہو جب بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ یہی حال غالب کا بھی ہے لیکن حافظ کے کلام میں حسنِ ادا اور بلاغت کا جو انداز شروع میں تھا، وہی آخر تک رہا۔ تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ اس نے اپنی پہلی غزل بابا کوہی میں اعتکاف کی حالت میں کہی۔ اس کا مطلع ہے:

دوش وقتِ سحر از غصہ نجاتم دادند
وندراں ظلمتِ شب آبِ حیاتم دادند

انداز بیان اور پختگی کے اعتبار سے حافظ کی یہ غزل اس کی اعلیٰ ترین تخلیقات میں شمار ہونے کے لائق ہے۔ یہ روایت کہ یہ اس کی پہلی غزل تھی تاریخی لحاظ سے غلط سہی لیکن اس سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ہمعصروں کے نزدیک اس کے کلام میں مبتدیوں کی سی خام کاری کا اظہار کبھی نہیں ہوا۔ اس کی کسی غزل پر یہ حکم لگانا کہ یہ ابتدائی ہے اور یہ آخری زمانے کی ہے، ممکن نہیں۔ اس کے انداز بیان میں شروع سے آخر تک یکسانیت ہے۔ اس کا جذب و کیف جیسا جوانی میں تھا ویسا ہی بڑھاپے میں رہا۔ یہ بات اسلوب کی کوتاہی اور جمود کو ظاہر نہیں کرتی بلکہ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ جیسا کامل شروع میں تھا ویسا ہی آخر تک رہا۔ یہ صرف دنیا کی الہامی کتابوں کی خصوصیت ہے کہ ان کے اسلوب میں شروع سے آخر تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ حافظ کا کلام بھی اسی نہج کی چیز معلوم ہوتی ہے۔ جب وہ اپنے اندرونی تجربے کو لفظوں کا جامہ پہناتا ہے تو اس کی روح کی شدت اور پاکیزگی ان میں سما جاتی ہے۔ یہی چیز قاری یا سامع پر اثر انداز ہوتی ہے اور بعض دفعہ بے خودی کی کیفیت طاری کر دیتی ہے۔

فنی تخلیق ادراک و تخیل کا کرشمہ ہے۔ یہ ذہن اور فطرت کی آویزش کا نتیجہ ہے۔ اس کی خاطر فن کار کو بڑے پاپڑ بیلنے پڑتے ہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ شعور اور لاشعور کے منتشر اجزا کو سمیٹ کر اپنی شخصیت کا حصہ بنائے اور انھیں وجدانی طور پر اپنی روح کی وحدت عطا کرے۔ حقیقی فن کار اپنے فن کا عاشق ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کا فن، حسن کی قدر بن جاتا ہے۔ جب اس کی اندرونی ریاضت پُراسرار طور پر اس کے خیالی ہیولے کو معنی خیز بناتی اور پیکری تعیّن عطا کرتی ہے تو شاعر لفظوں کے ذریعے تخلیقِ حسن کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے وجود کے دریا میں غوطہ زن ہوتا ہے تاکہ اس کی تہ میں سے فن پارے کا موتی باہر نکال لائے۔ حافظ نے اپنے اس فنی عمل کے لیے سمندر اور قطرے کے استعارے بڑے ہی انوکھے انداز میں استعمال کیے ہیں۔ یہ صوفیانہ استعارے نہیں جو شعرائے متصوفین کے یہاں ملتے ہیں بلکہ خالص فنی عظمت کے استعارے ہیں۔ وہ اپنی فطرتِ عالیہ کو خطاب کرتا ہے کہ تو اظہار کے لیے پیاسی اور بیتاب تھی، اب تو اُس مشرب پہ پہنچ گئی جو تیرا مقصود تھا۔ مجھ خاکسار کو بھی ایک قطرہ عطا کر دے۔ مشرب و بحر کی رعایت اور قطرہ و خاک کے مقابلے سے بلاغت اور معنی آفرینی کا حق ادا کیا ہے:

ای آنکہ رہ بمشرب مقصود بردۂ
زیں بحر قطرۂ بمن خاکسار بخش

اس سے ملتا جلتا مضمون اقبال کے یہاں بھی ہے۔ حافظ اور اقبال دونوں بے حد خود دار تھے۔ وہ اپنی فطرت عالیہ کے سوا کسی دوسرے کے سامنے فنی تخلیق کے روحانی عناصر کی بھیک نہیں مانگ سکتے تھے۔ حافظ کی طرح اقبال بھی اپنی فطرت عالیہ کے چمن سے شبنم کے ایک قطرے کی درخواست کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں تیرے چمن میں اگا ہوں، شبنم کا ایک قطرہ مجھے عطا کر دے تاکہ میرے فن کا غنچہ کھل جائے۔ تیری توجہ سے میری تخلیقی صلاحیت بروئے کار آ جائے گی اسی طرح جیسے شبنم کے ایک قطرے سے غنچہ اپنی تکمیل کی منزل طے کر لیتا ہے۔ اگر تو ایک قطرہ بخش دے گا تو تیرے دریا میں اس سے کوئی کمی نہیں واقع ہوگی، ہاں میں اپنی مراد پا جاؤں گا۔

از چمن تو رستہ ام قطرۂ شبنمی بخش
خاطر غنچہ وا شود، کم نشود ز بحر تو

غرض کہ ایسا لگتا ہے کہ حافظ اور اقبال دونوں اپنے تخلیقی اظہار کے دیوانے ہیں۔ اس لیے کہ ان کی فنی تخلیق حسن کی تخلیق ہے جس کی زیبائی سے پہلے وہ خود مسحور ہوتے ہیں اور پھر دوسروں کو مسحور کرتے ہیں۔ تخلیق کے لمحوں میں وہ اپنے کو فراموش کر دیتے ہیں۔ فن کار جتنا اپنے کو بھول کر اپنی توجہ اپنے فن کی طرف کرتا ہے، اتنا ہی اس کی تخلیق تابناک ہوتی ہے۔ وہ اس کے وجود سے اسی طرح غذا حاصل کرتی ہے جیسے پودا زمین سے اپنی زندگی پاتا ہے۔ وہ زمین کے سب کیمیائی عناصر جذب کر لیتا ہے۔ اسی طرح فن پارے میں فن کار کی شخصیت کے سارے عناصر تحلیل ہو جاتے ہیں۔ شعور، لاشعور، فکر، جذبہ سب اس کے تخیل میں گھل مل جاتے اور مجموعی طور پر اپنی تاثیر دکھاتے ہیں۔ ان کے الگ الگ دھارے باقی نہیں رہتے بلکہ وہ تخلیقی وجدان کا ایک بہتا ہوا چشمہ بن جاتے ہیں جو اچھلتا، اٹھکھیلیاں کرتا، مستانہ وار اپنے مقررہ راستے پر چلا جاتا ہے۔

حافظ اور اقبال کی فنی تخلیق میں انفرادیت اور آفاقیت دونوں پہلو بہ پہلو موجود ہیں۔ ان میں تضاد نہیں بلکہ دونوں ایک دوسرے کا تکملہ کرتی ہیں۔ ہر عظیم فن کار کی یہ خصوصیت ہے کہ اس کے تخیل اور جذبے میں انفرادی اور آفاقی عناصر ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ بعض اوقات کسی فن کار کے یہاں ایک عنصر نمایاں ہو جاتا ہے اور کسی کے یہاں دوسرا۔ علمی تحقیق کے نتائج پر وقتاً فوقتاً نظر ثانی کی ضرورت ہوتی ہے لیکن فنی تخلیق کی صداقت ہمیشہ کے لیے ہے۔ چاہے کوئی اسے مانے یا نہ مانے، اس پر نظر ثانی کی گنجائش کبھی نہیں نکلتی۔ ہومر کی شاعری کے موضوعات فرسودہ ہیں لیکن ان پر نظر ثانی نہیں ہو سکتی جس طرح کہ یونانی علوم حکمت پر کی جا سکتی ہے۔ ان علوم کے بعض اصول کو قبول کیا جاتا ہے اور بعض کو رد۔ ہومر کی فنی تخلیق موجودہ زمانے کے لحاظ سے برمحل ہو یا نہ ہو لیکن اس کی متبادل صورت نہیں پیش کی جا سکتی۔ یہی حال دانتے کی شاعری کا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تخیل کی تخلیق اپنی آزاد اکائی رکھتی ہے اور اس کا دامن ہمیشگی سے بندھا ہوتا ہے۔ وہ اپنی جگہ مکمل ہوتی ہے۔ آنے والا زمانہ یہ سوال نہیں اٹھا سکتا کہ وہ ایسی کیوں ہے، ویسی کیوں نہیں؟ فن پارے کا حسن اور ہم آہنگی ہمیشہ قائم رہتی ہے، چاہے لوگوں کے خیالات اور عقائد میں کتنا ہی انقلاب کیوں نہ پیدا ہو جائے۔

عظیم فن کار اپنے زمانے میں ہوتے ہوئے بھی اپنے زمانے سے ماورا ہوتا ہے۔ اکثر اوقات وہ اپنے ہم جنسوں میں تنہائی محسوس

کرتا ہے، اس لئے فن کو اپنا رفیق و دمساز بناتا ہے۔ اس کی ناآسودگی فنی تخلیق کے لیے محرک ثابت ہوتی ہے۔ اکثر اوقات اپنے زمانے سے بلند ہونے کے باعث وہ حقیقت حاضرہ سے مفاہمت نہیں کر سکتا۔ اس کا لازمی نتیجہ ذہنی اور روحانی کش مکش ہے جس کی تلافی وہ اپنی فنی تخلیق میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ کبھی وہ خواب و خیال کی دنیا بساتا ہے اور کبھی "فردوس گم شدہ" کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ حافظ اور اقبال ارضیت کے قدرداں ہونے کے باوجود ماورائی حقائق پر پورا یقین رکھتے تھے۔ وہ عالم غیب اور عالم شہادت میں اور عالم شہادت کو عالم غیب میں دیکھتے تھے۔ حقیقت اور مجاز اور مقصدیت کی تعبیر میں ان کی اسی نفسی کیفیت کو تلاش کرنا چاہیے۔ ان کا یہ یقین و ایمان ہی ان کے بظاہر متضاد خیالات میں مشترک اور اتصالی کڑی ہے۔

حافظ اور اقبال دونوں کے یہاں فن کی آزادی کا احساس موجود ہے۔ اس کا یہ مطلب ہے کہ انہوں نے روایات کی پابندی کے بجائے ان کے وہ عناصر لے لئے جو ان کے فن میں کھپتے تھے۔ روایات کے اس ردّ و قبول کے عمل سے فن کار کی انفرادیت کی آفاقیت نمایاں ہوتی ہے۔ اسی آفاقیت کا تصور ہم فنی روایات کے بغیر نہیں کر سکتے۔ یہ ضرور ہے کہ عظیم فن کار ان روایات کے بعض اجزا کو اپنانے کے ساتھ ان میں ذاتی تصرف بھی کرتا ہے یا نئی روایات کی داغ بیل ڈالتا ہے جنھیں مستقبل میں اپنایا جاتا ہے۔ روایات میں چاہے وہ نئی ہوں یا پرانی، گہرائی پائی جاتی ہے۔ فن کار کا تخیل اس گہرائی کی تہ تک پہنچ جاتا ہے۔

حافظ نے اپنے فن کے ذریعے جو جمالیاتی خزانے دنیا کو دیے وہ خود فراموشی کے عالم میں دیے۔ اسے کبھی اس کا احساس نہیں ہوا کہ وہ اپنی تخلیق حسن سے دنیا کو کیا کچھ دے رہا ہے۔ اس کی محویت اور استغراق کا یہ عالم تھا کہ اس کے نزدیک گردوں کی گردش کا نغمہ اور اس کا جذبہ ایک ہو گئے تھے۔ اس کی بے خودی مکمل بے خودی تھی۔ اس کے برعکس اقبال کی بے خودی شعوری اور ارادی تھی۔ حافظ خاموشی سے گفتگو کرنے کا عادی تھا۔ خاموشی ہی اسے زندگی کے سارے راز ظاہر کر دیتی تھی۔ اس کا تخیل اس کے جذب دروں کا ہم ساز تھا۔ وہ اسے ان عالموں میں لے گیا جو ہمارے تجربے سے بالاتر ہیں۔ یہاں اسے خود اپنے وجود کا احساس باقی نہیں رہا۔ وہ اور جذبہ ایک ہو گئے:

می پرستی ازاں نقش خود زدم برآب　　کہ تا خراب کنم نقش خود پرستیدن

یہ عجب بات ہے کہ حافظ جو سرتاپا جذبہ ہے، شروع سے آخر تک جذبے کا اظہار اتنا نمایاں نہیں جتنا کہ اقبال کے یہاں ہے جس کے جذبے میں شعور و تعقل کی آمیزش ہے۔ حافظ کے فن میں جذبے کی زیریں لہریں ہمیشہ موجود ہیں لیکن یہ اس کے فنی ضبط و اعتدال کا کمال ہے کہ اس نے انھیں بس اتنا ابھرنے دیا جتنا وہ چاہتا تھا۔ کہیں ان کے سایے دکھائی دیتے ہیں، کہیں ان کی مبہم جنبش نظر آتی ہے اور کہیں صرف یہ اشارہ ملتا ہے کہ وہ نیچے نیچے رواں دواں ہیں۔ غرض کہ اپنے جذبے کی ان اندرونی لہروں پر اسے پورا قابو حاصل رہا جو اس کے فنی کمال پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے برخلاف اقبال کو اپنے جذبے پر قابو نہیں۔ شاید وہ دیدہ و دانستہ اس پر قابو حاصل نہیں کرنا چاہتا تھا اس لیے کہ فنی کمال سے زیادہ اس کے پیش نظر مقاصد کی تابناکی تھی۔ اس کے یہاں جذبے کی لہروں کا ابھار اور جوش اور برانگیختگی چھپائے نہیں چھپتی، چاہے وہ نظم میں ہو اور چاہے غزل میں۔ اس نے اپنی غزلوں میں حافظ کی رنگینی اور مستی مستعار لی ہے لیکن وہ بھی اس واسطے ہے کہ تاثیر پیدا ہو اور وہ اپنے فن سے لوگوں کے دلوں کو لبھا سکے۔ فکر و فلسفہ نے انسانی وجود پر شبہ ظاہر کیا۔ اقبال نے اس سارے مسئلے کو اپنے جوش عشق سے حل کر دیا۔

جو اس کے وجود اور شعور کا معروض ہے۔ یہی اس کی فنی تخلیق کا سب سے زبردست محرک ہے:

در بود و نبود من اندیشہ گماں ہا داشت
از عشق ہویدا شد ایں نکتہ کہ ہستم من

حافظ کا بیشتر کلام خود رو ہے جس میں شعوری ارادے کو بہت کم دخل ہے۔ اس کے برخلاف اقبال کی فنی تخلیق میں شعوری ارادے کو خاصا دخل معلوم ہوتا ہے۔ جو فن پارہ از خود وجود میں آتا ہے اس کی ہیئت فن کار کے تخیل میں پہلے سے متعین ہو جاتی ہے اور جس تخلیق میں ارادے اور شعور کو دخل ہو اس کی ہیئت اور موضوع دونوں کے لئے فن کار کو کاوش کرنی پڑتی ہے۔ اول الذکر میں اندرونی ریاضت زیادہ اور خارجی کاوش کم اور ثانی الذکر میں اندرونی ریاضت نسبتاً کم اور خارجی کاوش زیادہ ہونا لازمی ہے۔ ہر حالت میں فنی تخلیق آزاد وجود اختیار کر لیتی اور اپنے خالق سے بے نیاز ہو جاتی ہے حافظ اور اقبال دونوں نے استعاروں کے ذریعے اپنے خیالات کو ظاہر کیا عظیم شاعری کی یہی زبان ہے۔ شاعر اسی عالم کے ذریعے اپنی فنی تکمیل اور آزادی کے اصول کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی میں مسرت اور بصیرت کا خزانہ پوشیدہ ہے جس کا سامع اور قاری متلاشی ہوتا ہے بعض اوقات دونوں کے یہاں استعارے اور رموز و علائم ایک دوسرے میں اس طرح شیر و شکر ہیں کہ ان کی نشاندہی دشوار ہے عظیم فن کاروں کے یہاں جس طرح ہیئت و موضوع، جذبہ و فکر اور علم و عرفان ایک دوسرے میں تحلیل ہو کر ایک وحدت بن جاتے ہیں، اسی طرح ان کی تخلیقی توانائی کی بدولت استعارے اور رموز و علائم بھی ہم آمیز ہو کر اپنے جداگانہ خدوخال ایک دوسرے میں گم کر دیتے ہیں۔ یہ علم معانی و بیان کی خلاف ورزی نہیں بلکہ تکمیل ہے۔ لیکن اس کا حق حافظ اور اقبال جیسے عظیم تخلیقی فن کاروں ہی کو پہنچتا ہے

اقبال کی شخصیّت و فن کے چند پہلو

عشق است و ہزار افسوں، حُسن است و ہزار آئیں
نے من بہ شمار آیم، نے تو بہ شمار آئی

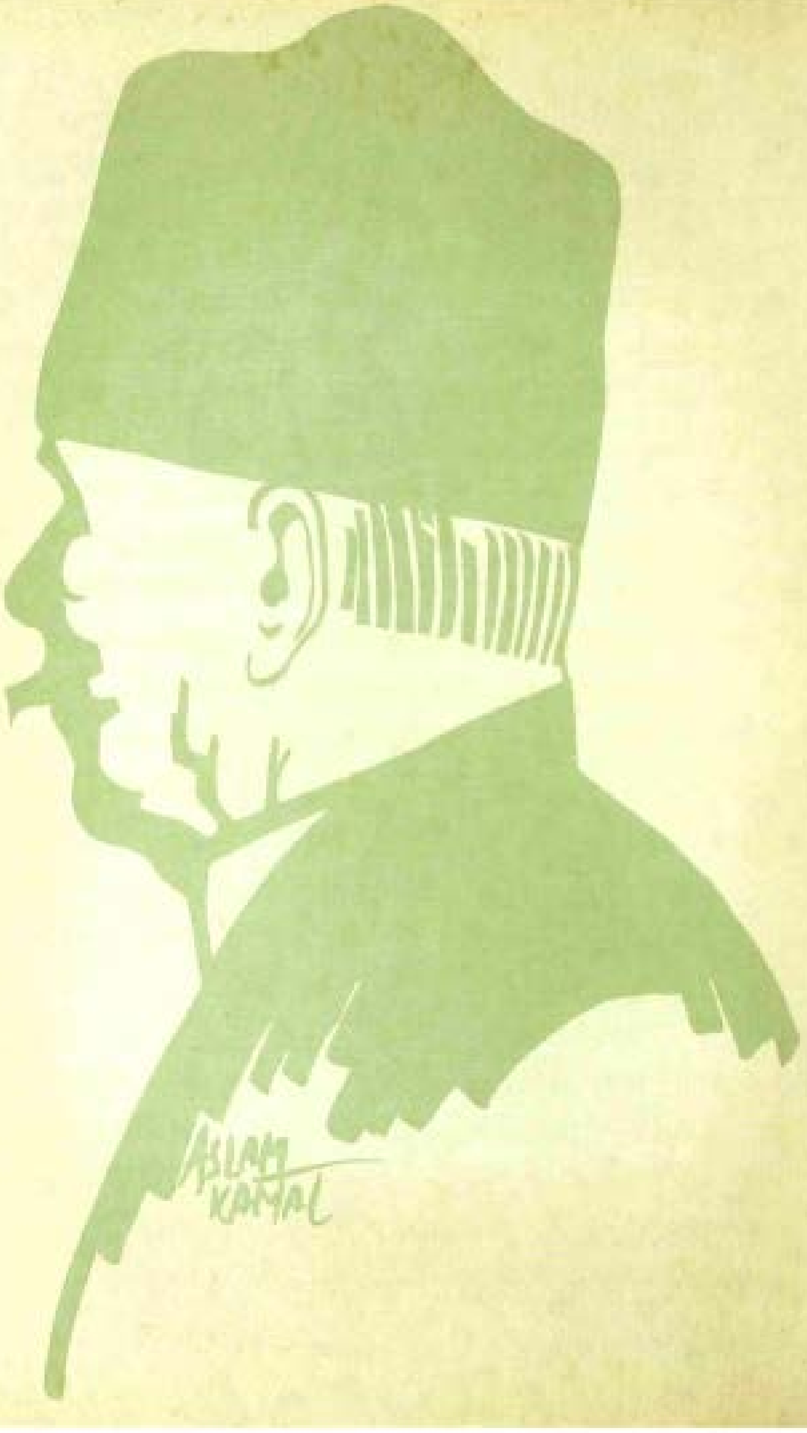
نیرنگِ خیال کا اقبال نمبر

نیرنگِ خیال کا اقبال نمبر ۱۹۳۲ء میں چھپا تھا۔ اس نمبر کی تاریخی اہمیت ہے۔ کیونکہ یہ نمبر علامہ اقبال کی زندگی میں چھپا تھا اور جسے علامہ اقبال نے پسند فرمایا تھا۔

اس نمبر سے استفادہ کئے بغیر، کوئی بھی اقبال پر اپنے کام کو آگے نہیں بڑھا سکتا۔ اقبالیات کے سلسلے کی یہ اوّلیں اور دائمی کڑی ہے۔ اس نمبر کو بھی ادارہ نقوش کی طرف سے اضافے کے ساتھ دوبارہ پیش کیا جا رہا ہے۔ [یہ نمبر اکتوبر میں بازار میں آجائے گا]

مرتبہ: حکیم یوسف حسن

من جانب (ادارہ نقوش، لاہور)


ASLAM KAMAL

"اقبال کا نظامِ فکر"

محمد رضی الدین صدیقی

علامہ اقبال کی وفات کے بعد ان کے منظوم کلام کے متعلق بے شمار کتابیں اور مقالات تحریر کئے گئے لیکن ان کے خیالات اور افکار کو ایک مربوط نظام میں ترتیب دینے پر کما حقہ توجہ نہیں کی گئی۔ یہ بات عام طور پر معلوم ہے کہ علامہ اقبال کا خصوصی مضمون فلسفہ تھا اور لاہور، کیمبرج اور جرمنی میں فلسفہ کے مطالعہ اور اس پر تحقیقات کے دوران انھیں مشرق و مغرب کے فلاسفہ اور مفکرین کے خیالات کو غور کے ساتھ مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ اس کے علاوہ ان کی افتادِ طبیعت بھی کچھ ایسی تھی کہ وہ محض سطحی معلومات حاصل کرنے اور دوسروں کی تقلید کرنے پر اکتفا نہیں کر سکتے تھے بلکہ خود بھی غور و فکر کے عادی تھے اور یورپ سے واپسی کے بعد اپنا تمام وقت مطالعہ اور تحقیق و تصنیف کے لئے وقف کر چکے تھے۔

ان حقائق کی روشنی میں علامہ اقبال کے منظوم کلام اور مضامین و مقالات، خصوصاً الٰہیاتِ اسلامیہ پر انگریزی خطبات کا تفصیلی جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ جب انھوں نے "اسرار و رموز" کی تصنیف شروع کی تو ان کے ذہن میں ایک مربوط فکری نظام کا خاکہ تشکیل پا چکا تھا جس کو انہوں نے بتدریج دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اب ضرورت اس کی ہے کہ ان تمام تحریروں کے تحلیلی مطالعہ سے اقبال کے نظامِ فکر کے تدریجی تشکیل کی نشان دہی کی جائے اور اس کو مربوط شکل میں مرتب کیا جائے۔

فلاسفہ کا عام طور پر یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنے افکار کو ایک مبسوط کتاب کی صورت میں منطقی استدلال کے ساتھ ایک دوسرے سے منسلک اور ماخوذ نتائج کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ فلسفہ کے ایک متعلم کی طرح علامہ اقبال کو بھی یہی پیرایۂ اظہار اختیار کرنا چاہئے تھا لیکن انہوں نے اپنا مقصدِ حیات اور اپنی علمی کاوشوں کا نصب العین دوسرے فلاسفہ سے جداگانہ متعین کیا تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ نسلِ انسانی کو جو دورِ حاضر کی غیر معمولی مادی ترقی سے گمراہ ہو کر تباہی کی طرف بڑھتی چلی جا رہی ہے سیدھا راستہ بتائیں اور تباہی سے بچائیں۔ وہ اس حقیقت سے بھی واقف تھے کہ ان کے تحصیلِ مقصد کے لئے فلسفہ کی کتاب کی بہ نسبت الہامی شاعری زیادہ مؤثر اور کارگر ہو سکتی ہے۔ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ شاعری کی زبان دل کش اور دل آویز ہونے کے علاوہ یہ قوت اور صلاحیت بھی رکھتی ہے کہ کسی مفہوم کو جو فلسفیانہ مضمون یا عالمانہ مقالہ میں کئی صفحوں پر پھیلی ہوئی تشریح و توضیح کے باوجود خاطر خواہ سمجھ میں نہیں آتا ایک اچھے شعر کے ذریعے خوب دل نشین کر دے،

"صد نالۂ شب گیرے، صد صبح بلاخیزے
صد آہ شرر ریزے، یک شعرِ دل آویزے"

اسی قسم کی وجوہات ہیں جن کی بنا پر اپنے خیالات کے اظہار کے لئے علامہ اقبال نے زیادہ تر شاعری کا وسیلہ اختیار کیا اگرچہ

حسب ضرورت انہوں نے اپنے افکار کو بلند پایہ اور عالمانہ نثر کے اسلوب میں بھی پیش کیا ہے جس کا ثبوت ان کے مضامین و مقالات اور خصوصاً ان انگریزی خطبات سے فراہم ہوتا ہے جو آکسفورڈ یونیورسٹی، جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن اور محمڈن کالج مدراس میں دیئے گئے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان علمی درس گاہوں میں نظم کی بجائے نثر کا اسلوب اختیار کرنا ہی زیادہ مناسب تھا۔ غرض یہ کہ علامہ اقبال کے فکری نظام کو مرتب کرتے وقت ان کے تمام اُردو اور فارسی منظوم کلام کے علاوہ نثری تحریروں اور خصوصاً "خطبات" کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

اقبال کے نظام فکر کو مرتب کرتے وقت سب سے پہلے اس امر کو ملحوظ رکھنا لازمی ہوگا کہ ان کی فکر قرآنی تعلیمات اور اسلامی شعار اور اقدار کے ماتحت تشکیل پائی ہے اور اگرچہ انھوں نے مغربی فلسفہ اور جدید سائنس کا بھی بنظر غائر مطالعہ کیا ہے لیکن ان سب کو اسلام کے بنیادی اصول پر پرکھتے اور ان اصول سے مطابق یا مخالف ہونے کی بنا پر انھیں قبول یا مسترد کر دیتے ہیں۔ بلکہ اس معاملہ میں وہ مسلم متکلمین کے ساتھ بھی یہی سلوک روا رکھتے ہیں کہ ان متکلمین کے خیالات جہاں کہیں قرآنی تعلیمات کے منافی ہوں انھیں بھی مسترد کر دیتے ہیں۔

بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چند بڑے اہم عنوان جن کے تحت علامہ اقبال کے افکار کو منطقی طور پر ترتیب دیا جا سکتا ہے اس طرح متعین ہوتے ہیں:۔

۱۔ فکر اور وجدان کی حقیقت اور ان کا باہمی تعلق۔ تحصیل علم کے ذرائع۔ روحانی تجربہ کے امکانات۔
۲۔ خالق عالم کا وجود اور اس کی صفات۔ توحید کا مطلب۔ عبادت کا مقصد۔
۳۔ تخلیق کائنات کی ماہیت۔ مادہ و توانائی، زمان و مکان اور علت و معلول کے تصورات کی تشریح۔
۴۔ تخلیق آدم اور انسان کا مقصد حیات۔ نیابت الٰہی، خیر و شر اور جبر و قدر کے مسائل۔
۵۔ وحی و رسالت، ختم نبوت کا لزوم۔ انسان کامل کا تصور۔
۶۔ فرد اور جماعت کے حقوق و فرائض۔ خودی اور بیخودی کا تصور۔ قوموں کا عروج و زوال۔ وحدت آدم اور عالمگیر اخوت و مساوات۔
۷۔ نظریۂ حیات اور زندگی کے اعلیٰ آدرش۔ موت اور حیات بعد الموت کی حقیقت۔
۸۔ موجودہ تہذیب کی دشواریوں سے نوع انسان کی نجات کا طریقہ اور اسی ضمن میں اُمت مسلمہ کا کردار۔
۹۔ اہل مشرق اور خصوصاً مسلمانوں کی پستی اور کمزوری کے اسباب اور ان کا ازالہ۔

فکر اور وجدان سے شروع کر کے تمام درمیانی مسائل سے گزرتے ہوئے، انسانی معاشرہ خصوصاً ملت اسلامیہ کے انتہائی نقطۂ عروج تک افکار و خیالات کا ایک سلسلہ ہے جو اقبال کے کلام اور علمی تحریروں میں منتشر پایا جاتا ہے اور جس کو منطقی تحلیل و تشریح کے بعد ترتیب دے کر مربوط شکل میں پیش کرنے کی ضرورت ہے۔

ان مسائل کے متعلق یہ تحقیقات کرنی ہوں گی کہ قدیم یونانی فلاسفہ اور مفکرین سے لے کر ازمنۂ وسطیٰ کے متکلمین اور پھر

ڈے کارٹ سے لے کر برگساں تک جدید فلاسفہ اور بڑے سائنس دانوں نے کیا خیالات پیش کئے ہیں اور علامہ اقبال ان میں سے کن خیالات سے متفق تھے اور کن سے انہیں اختلاف تھا۔ خود ان کے اپنے خیالات کیا تھے اور یہ خیالات کس طرح اسلامی تعلیمات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اس قسم کی ایک کوشش راقم الحروف نے کوئی تہائی صدی قبل "اقبال کا تصورِ زمان و مکاں" والے مضمون میں کی تھی جس میں مذکورۂ بالا پروگرام کو ملحوظ رکھا گیا تھا۔ دوسرے موضوعات اور عنوانات پر بھی اسی طرح تفصیلی بحث کی ضرورت ہے۔ میرے فاضل دوست اور دیرینہ رفیق ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم مرحوم نے یہ کام شروع کیا تھا اور اس کا ایک خاکہ اپنی کتاب 'فکرِ اقبال' میں پیش کیا تھا لیکن افسوس کہ ان کی عمر نے وفا نہ کی اور ان کی ناگہانی وفات کی وجہ سے یہ کام تشنۂ تکمیل رہ گیا۔ ان کے بعد کچھ قابل علما نے کسی قدر کام کیا ہے لیکن اس قسم کی انفرادی کوشش کے علاوہ ایک بڑے اور منظم ادارہ کا فرض ہے کہ ماہرین کی ایک جماعت کے اشتراک سے ایک باضابطہ منصوبہ کے تحت اس اہم کام کا بیڑا اٹھائے تاکہ اقبال کے نظامِ فکر کی کماحقہ تدوین ہو سکے۔

علامہ اقبال کے نظامِ فکر سے متعلق بعض مسائل جیسے زمان و مکاں کا تصور، جبر و قدر کا مسئلہ، مذہب اور سائنس کا تعلق، موت و حیات کی حقیقت، قوموں کے عروج و زوال کے اسباب، وغیرہ پر میں نے وقتاً بہ وقتاً مختصر طور پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس موقع پر چند دوسرے اہم موضوعات کے متعلق مختصر اشارے کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ مسائل علامہ اقبال کے افکار کے اہم اجزا ہیں اور ان کے نظامِ فکر کو مرتب کرتے وقت ان کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

اس ضمن میں سب سے پہلے فکر اور وجدان کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ان کے متعلق علامہ اقبال کا خیال ہے کہ ان دونوں کو ایک دوسرے کے مقابل اور متضاد سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں۔ یہ دونوں ایک ہی سرچشمہ سے نمودار ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ فکر حقیقت کا تجزیہ کرکے اس کو "جزواً جزواً" سمجھتی ہے اور وجدان اس کو یک لخت بحیثیتِ مجموعی اخذ کر لیتا ہے۔ دونوں کو اپنی نشو و نما کے لئے ایک دوسرے کی ضرورت ہے چنانچہ اقبال برگساں (Bergson) کی اس رائے سے متفق ہیں کہ وجدان کی حیثیت ایک اعلیٰ قسم کے ذہن کی ہے۔

اقبال کے نزدیک یہ خیال کہ فکر چونکہ محدود ہوتی ہے اس لئے لامحدود کو نہیں سمجھ سکتی، علم میں فکر کی حیثیت کے متعلق ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ یہ غلط فہمی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ فکر کو ساکن اور جامد سمجھ لیا گیا حالانکہ وہ متحرک ہے اور اپنی داخلی لامحدودیت کو بتدریج ظاہر کرتی جاتی ہے۔ یہ اس تخم کی مانند ہے جو شروع ہی سے اپنے اندر پورے درخت کی وحدت کو سموئے ہوئے ہوتا ہے۔ اس ذرے میں ایک کل پوشیدہ ہے اور اسی کل کو قرآن کریم میں لوحِ محفوظ کہا گیا ہے جس میں تمام عالم موجود ہے لیکن اس کا اظہار بتدریج ہو رہا ہے۔ اس طرح فکر کے لئے یہ عین ممکن ہے کہ لامحدود کو سمجھ سکے۔ اقبال بتاتے ہیں کہ ہم اس کائنات کی جزوی حقیقتوں پر غور کرتے کرتے ہی لامحدود کو تصور کرنے کی تربیت حاصل کرتے ہیں اور اسی لئے قرآن کریم میں بار بار مظاہرِ فطرت کے مشاہدے اور ان کے متعلق غور و فکر کی تاکید کی گئی ہے۔

فکر و وجدان یعنی بالفاظِ دیگر عقل و ایمان کے امتزاج کی یہی تعلیم ہے جس کو اقبال نوعِ انسانی کی نجات کے لئے لازمی سمجھتے ہیں اور جس کو انہوں نے فلسفیانہ طور پر اپنے خطبات میں تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کے علاوہ اپنے منظوم کلام میں بھی جا بجا

نہایت دل نشین انداز میں پیش کیا ہے۔ وہ ایسی عقل کے قائل ہیں جو نسیم کی مانند سیر چمن پر ہی اکتفا نہ کرے بلکہ گل و نسرین کے رگ و ریشہ میں داخل ہو کر ان کا مطالعہ کرے۔ جو نہ صرف دنیا و مافیہا کے متعلق قیاس آرائی کرے بلکہ اس سے آگے افلاک پر بھی نظر دوڑائے اور جس کی خمیر میں فرشتوں کا نور اور انسانوں کا سوز دل شامل ہو۔

اے خوش آں عقل کہ پہنائے دو عالم با اوست
نور افرشتہ و سوز دل آدم با اوست

اقبال کو یقین ہے کہ ایسی ہی عقل جو ادب خوردۂ دل ہو، بنی آدم کو گمراہی سے نجات دلا سکتی اور صحیح راستہ دکھا سکتی ہے اور وہی انسان جس کی سرشت میں ایمان اور عقل کا مناسب امتزاج ہو ایک ایسی نئی دنیا تعمیر کر سکتا ہے جو اس کی تخلیقی قوتوں کے لئے سازگار ہو۔

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود
نقش بندِ عالمِ دیگر شود

فکر اور وجدان کی حقیقت اور ان کے باہمی تعلق پر بحث کرنے کے بعد دیکھنا ہوگا کہ خالق کائنات کی ذات اور صفات کے متعلق اقبال کا تصور کیا ہے؟

فلسفہ اور علم کلام میں خالق عالم کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے تین قسم کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں: 'کونیاتی' (COSMOLOGICAL) 'غایتی' (TEBOLOGICAL) اور 'وجودیاتی' (ONTOLOGICAL)۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں ان دلائل کا تجزیہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ ان تینوں میں منطقی خامیاں پائی جاتی ہیں اور وہ خالق کائنات کے وجود کو ثابت کرنے میں ناکام ہیں۔ وجود باری تعالیٰ کے متعلق صحیح تصور قائم کرنے کے لئے اقبال قرآن کریم کی اس تعلیم سے مدد لیتے ہیں کہ ایک واحد ہستی ہے جو ظاہر میں بھی ہے اور باطن میں بھی اور اس ظاہر و باطن میں دوئی نہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ جوہر وجود میں ایک تخلیقی اور کوینی مشیت ہے جسے 'نفس' یا 'انا' کہہ سکتے ہیں اور قرآن کریم نے اس انائے مطلق کی انفرادیت کو سورۂ 'اخلاص' میں بڑی بلاغت کے ساتھ پیش کیا ہے کہ وہ ذات مطلق احد اور صمد ہے، نہ کوئی دوسرا فرد اس کی تولید میں حصہ لیتا ہے اور نہ وہ کسی کی تولید اس طرح کرتا ہے جس طرح دوسرے افراد کی تولید ہوتی ہے۔ موجودات کی کوئی شے اس کے مماثل اور ہمسر نہیں ہے۔ ان آیات کا مقصد محض عقیدۂ تثلیث کی تردید کرنا ہی نہیں بلکہ باری تعالیٰ کے کامل اور مطلق ہونے کو واضح کرنا بھی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اکثر مذاہب میں یہ رجحان رہا ہے کہ خالق عالم کی انفرادیت کو وحدت الوجود کے تصور کے ذریعہ کائنات کی ہر شے میں پھیلا دیں۔ لیکن قرآن کریم اس کا مخالف ہے۔ قرآن کریم کی وہ تشبیہ جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ جو آسمانوں اور زمین کا

نور ہے اس کے نور کی مثال ایسی ہے گویا کہ ایک چراغ ہے جو فانوس کے اندر ہے اور فانوس ایک طاق میں رکھا ہوا ہے، خالقِ عالم کے منفرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوست کے تصور کے بالکل برعکس ہے۔

خالقِ عالم کی ذات میں علم، قدرت کاملہ اور خلاقی کی صفات بھی پائی جاتی ہیں۔ محدود نفوس کے لئے فطرت ایک خارجی چیز ہوتی ہے لیکن خالق کا تعلق کائنات سے صانع اور مصنوع کا سا تعلق نہیں ہے۔ کائنات کی پیدائش سے متعلق جو الجھنیں پیدا ہوتی ہیں وہ خالقِ عالم کو ایک محدود نفس والے صانع کے مماثل تصور کرنے سے پیش آتی ہیں۔ اس تصور میں کائنات اپنے خالق سے ایک جداگانہ شے رہ جاتی ہے حالانکہ خالقِ عالم کے فعلِ تخلیق میں جلد یا بدیر اور قریب یا بعید ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا ارادہ اور شے کا موجود ہو جانا ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔ اس کا تخلیقی فعل آزاد ہے جو زمان و مکان اور مادے سے مقید نہیں۔ مادی کائنات خالقِ عالم کی ذات و صفات سے جداگانہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ خدا خالق بھی ہے اور قیوم بھی اور کائنات خدا کے فعلِ تخلیق ہی کی مظہر ہے۔

اس منزل پر اقبال نے کانٹ اور ایڈنگٹن کے اس نظریہ کا اعادہ کیا ہے کہ کائنات کی ریاضیات اور اصول طبیعیات محدود نفوس نے اپنی ضرورت اور اپنے سمجھنے کے لئے تراشے ہیں ورنہ یہ کوئی حقیقت مطلقہ نہیں ہیں۔ نفس نے یہ عمل تغیر کے اندر ثبات کی تلاش میں کیا ہے لیکن یہ حقیقت ثابتہ خود اس کی ماہیت ہی میں موجود ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالقِ کائنات کے عملِ تخلیق کا انداز کیا ہے۔ ارسطو اور دوسرے قدیم فلاسفہ نے کائنات کو ایک ازلی اور ابدی مستقل حیثیت دے رکھی تھی اور ان کے نزدیک کسی قادرِ مطلق کی خلاقی کو اس میں دخل نہیں تھا۔ لیکن قرآن کریم نے اس نظریہ کی تردید کی کہ کائنات موجود بالذات ہے۔ اس ضمن میں اقبال اشاعرہ کے اس تصور کی تشریح کرتے ہیں کہ کائنات جواہر یا اجزائے لایتجزیٰ پر مشتمل ہے اور ان کی بے شمار تعداد ہر لحظہ معرضِ وجود میں آتی رہتی ہے اور اس طرح کائنات یا موجودات میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اشاعرہ کی کوشش تھی کہ خدا کو ایک بااختیار خلاق قوت ثابت کیا جائے جو زمان و مکان اور مادی جواہر میں محصور نہیں بلکہ مستقل تخلیق میں مشغول ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اس کے بعد اقبال اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا چونکہ ذاتِ مطلق ہے لہٰذا اس کی قدرت اور مشیت سے نفوس ہی کی تخلیق ہوتی ہے۔ اسی لئے کائنات میں ہر موجود شے اور فطرت کا ہر مظہر نفس ہی کا مظہر ہے اور حقیقت کا ہر معیار اپنی ذات کا شعور ہے خواہ وہ شعور کسی درجہ میں ہو۔ ہر نفس کی خودی جلوت کے باوجود اپنی خلوت بھی رکھتی ہے جس کے اندر دوسرے نفوس کو دخل حاصل نہیں ہوتا۔ یہ بات انا کی ماہیت میں داخل ہے۔ انسان کے نفس میں انا کا عنصر نسبتاً زیادہ ترقی یافتہ ہے اس لئے وہ دوسری مخلوقات سے افضل ہے اور خدا کے مرکزِ ذات سے قریب تر ہے۔ از روئے قرآن خدا کا انسان کی شہ رگ سے قریب تر ہونا یہی معنی رکھتا ہے اور اسی وجہ سے انسان خدا کی خلاقی میں حصہ لے سکتا ہے۔ اسی

الوہیتی قرب اور مماثلت کے باعث انسان کے مقاصد اور اس کی تمنائیں لامحدود ہیں اور وہ ہر قسم کے ماحول کا مقابلہ کر سکتا اور اس کو اپنے اغراض کے مطابق ڈھال سکتا ہے یعنی بالفاظ دیگر وہ اپنی تقدیر کا خود معمار ہے۔

اب خدا کے علم اور اس کی قدرت کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نفس محدود کے لئے عالم اور معلوم کی تفریق باقی رہتی ہے اور ایسا نفس عالم کل بھی ہو جائے تو پھر بھی ہستی معلوم اس سے خارج ہی رہے گی۔ لیکن انائے مطلق و لامحدود کے لئے کوئی وجود خارجی نہیں ہو سکتا اور اس کے لئے کوئی ماسوا نہیں۔ جب خدا کے فعل کو، جو ناقابل تقسیم ہے، خارج سے دیکھا جائے تو وہی کائنات ہے۔ خدا کے ہاں فکر و ارادہ اور فعل اور شئے مخلوق سب ایک ہیں۔ چوں کہ محدود نفوس ایسے انائے مطلق کا تصور قائم نہیں کر سکتے اور اس بارے میں منطقی استدلال بھی کام نہیں دیتا اس لئے نفسی وجدان کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ خدا کا علم اس قسم کا نہیں ہے جو ہماری طرح حواس یا ادراک یا استدلال کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ خدا کے علم میں عالم اور معلوم جدا نہیں لیکن ہمارے علم میں معلوم بغیر عالم کے بھی موجود رہتا ہے۔

خدا عالم مستقبل ہونے کے علاوہ خلاق حقیقی بھی ہے۔ مستقبل اگر پہلے ہی سے متعین اور مقرر ہے تو پھر خدا کی مشیت بے معنی ہو جاتی ہے اور وہ نہ خلاق رہتا ہے اور نہ "فعال لما یرید"۔ خدا حیات مطلق ہے اور زندگی کا خاصہ یہ ہے کہ تازہ آفرینی اور جدت طرازی کرتی ہے جس کو قرآن کریم میں "کل یوم ھو فی شان" کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے۔ اکثر متکلمین نے خدا کو عالم کل تو تسلیم کیا لیکن اس کے علم کو اپنے محدود علم پر قیاس کیا اور اس کی خلاقی اور ندرت آفرینی کو ملحوظ نہیں رکھا۔ اسی لئے خدا کے قادر مطلق ہونے اور انسان کے جبر و اختیار کے مسئلوں میں الجھنیں پیدا ہوئیں جن کو علامہ اقبال نے تحلیل و تشریح کے ذریعہ رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔

خالق عالم کی طرف سے تخلیق آدم کے مسئلہ پر غور کرنے کے دوران یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نبوت اور رسالت کا منصب کیا ہے اور یہ امر کیسے لازم آتا ہے کہ نبوت کا سلسلہ ایک منزل پر پہنچ کر ختم ہو جائے۔ ان مسئلوں سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ نوع انسانی کے ابتدائی دور میں جب خالق عالم نے تعلیم و تلقین کا یہی طریقہ استعمال کیا کہ ایک خاص انسان کی فطرت میں ایک معینہ معیار کے مطابق افکار و اعمال ودیعت کر دئے تاکہ وہ دوسرے انسانوں کے لئے اسوۂ حسنہ بن جائے۔ لیکن ارتقا کی ایک خاص منزل تک پہنچ جانے کے بعد تعلیم و تلقین کا یہ طریقہ ترک کر دیا گیا کیونکہ اس کا ماخذ عقل و استدلال سے ماورا تھا۔ انسان کے عہد بلوغ میں فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ انسان مشاہدہ، مطالعہ اور استقرا کے ذریعہ اپنے ماحول کی تسخیر کرے اور ماورائے عقل ذرائع کو اس نوبت پر ترک کر دے۔ فلسفیانہ افکار اور حکیمانہ استدلال قدیم زمانے میں بھی ملتے ہیں لیکن وہ فکر محض کا نتیجہ تھے اور مبہم توہمات اور روایتی تصورات کو منطقی طور پر پیش کرنے کی ایک کوشش پر مبنی تھے اسی لئے نوع انسانی پر ان کا کوئی خاص اثر نہیں ہوا۔

اقبال کہتے ہیں کہ اس نقطۂ نظر سے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی عالم قدیم اور عالم جدید کے مابین ایک واسطہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اپنے سرچشمۂ وحی کے لحاظ سے آپ کا تعلق عالم قدیم سے ہے لیکن اس وحی کی

روح اور اس کے مقصود کے اعتبار سے آپ عالمِ جدید سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ آپ ہی کا وجودِ گرامی ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور عقلِ استقرائی کا ظہور ہے جس نے قدیم اندازِ نبوت کو منسوخ کر دیا۔ نوعِ انسانی کے موجودہ دورِ ارتقا میں اب اس کی ضرورت نہیں رہی کہ ہر چھوٹی بڑی بات کے لئے انسان خارجی سہارا ڈھونڈتا پھرے اور خود کچھ نہ سوچے۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل اسی طرح ہو سکتی ہے کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اب کسی مزید نبی کی ضرورت نہیں رہی۔ بادشاہت بھی ختم ہو گئی اور مذہبی پیشواؤں کا اقتدار بھی منسوخ ہو گیا کیونکہ بالغ انسانیت کے لئے اب یہ سارے لوازمات غیر ضروری ہو گئے۔ اسی لئے قرآن نے بار بار یہ تلقین کی کہ ہر فرد بشر خود تدبر اور تفکر کرے، مشاہدۂ انفس و آفاق کے ذریعہ اپنے لئے ہدایت حاصل کرے اور نوعِ انسانی کی تاریخ سے بھی سبق لے۔

اس کے معنی قطعاً یہ نہیں کہ اب روحانی وجدان و عرفان کے دروازے بند ہو گئے ہیں۔ وہ دروازے بدستور کھلے ہیں لیکن دینی اور دنیاوی امور میں اب عقل و حکمت کا دور آ گیا ہے جو وحی اور الہام سے متناقض نہیں۔ ختمِ نبوت کے یہی معنی ہیں کہ اب کسی فوق الفطرت ذرائع سے ہدایت حاصل کرنے والے نئے مدعی کی ضرورت نہیں رہی۔ اب کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ عوام الناس کو اپنے الہامات پر بے چون و چرا ایمان لانے کی تلقین کرے۔ اب تمام اقسام کے تجربے انسانی عقل اور مشاہدہ کے تابع ہوں گے کیونکہ نوعِ انسان پر علم و حکمت کے دروازے کھول دیئے گئے ہیں اور فطرت کو سمجھنا اور اس کو مسخر کرنا اسی علم و حکمت کی بنا پر ہو گا۔

آخر میں اس مضمون میں اقبال کے نظامِ فکر سے متعلق صرف ایک اور موضوع پر مختصر اظہارِ خیال کیا جائے گا۔ اور اس امر کی نشاندہی کی جائے گی کہ علامہ اقبال نے فرد اور جماعت کے حقوق و فرائض کیا مشخص کئے ہیں اور ان میں کیا تعلق بتایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرد کی زندگی اور ترقی کا اصل محرک اپنی انا یا خودی کی حفاظت کا جذبہ ہے اس لئے جو قومیں ترقی کرنا چاہتی ہیں ان کے افراد کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی شخصیت اور صلاحیتوں کی تربیت کریں۔ اسلام نے انفرادی ذاتی سعی و عمل کو زندگی کا اصل اصول قرار دیا ہے۔ اس سعی و عمل کی بدولت انسان خود کو "اشرف المخلوقات" ثابت کر سکتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات میں آیہ کریمہ "انا عرضنا الامانۃ علی السمٰوٰت والارض الخ" کی تفسیر یوں کی ہے کہ جس امانت کا بوجھ اٹھانے سے آسمان اور زمین نے انکار کر دیا تھا لیکن جس کو انسان نے قبول کر لیا وہ یہی شخصیت اور احساسِ خودی کی ذمہ داری ہی تھی۔ اسی ذمہ داری کی بدولت اس کو تمام تر عظمت اور فضیلت حاصل ہوئی اور اسی سے اس میں یہ صلاحیت پیدا ہوئی کہ وہ نہ صرف حقائقِ اشیاء کا علم حاصل کرے بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق فطرت میں تصرف کر سکے۔ اپنی اسی استعداد کی بدولت وہ رفعت و کمال کے اعلیٰ ترین مدارج تک پہنچ سکتا ہے۔

انسانی فضیلت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی فطرت کو فطرتِ الٰہی کے مطابق ٹھہرایا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا ہے "فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا" پس چونکہ ایجاد و تخلیق ذاتِ الٰہی کی ایک صفت ہے اس لئے

انسان کی فطرت میں بھی یہ وصف ایک حد تک ودیعت کیا گیا ہے تاکہ وہ ایجاد و تخلیق کے ذریعہ اپنے ماحول پر قابو پائے۔ اس نکتہ کو علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں اس طرح پیش کیا ہے :۔

> "انسان کے لئے مقدر ہو چکا ہے کہ وہ اپنے گرد و پیش کی کائنات کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو اور اس طرح نہ صرف خود اپنے مقدر کی بلکہ کائنات کی تقدیر کی بھی تشکیل کرے۔ کبھی وہ کائنات کی قوتوں سے اپنے تئیں مطابق بناتا ہے اور کبھی ان کو پوری قوت کے ساتھ اپنے مقاصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ اس تدریجی تغیر کے عمل میں خدا اس کا شریک کار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان کی طرف سے پیش قدمی کی گئی ہو۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِہِمْ" کا مطلب یہی ہے۔ اگر انسان کی طرف سے پیش قدمی نہیں ہوتی، اور وہ وجود کے قویٰ کو ترقی نہیں دیتا اور اگر وہ زندگی کے بڑھتے ہوئے دھارے کا زور محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر بن جاتی ہے اور وہ شخص مردہ مادہ کے ہو جاتا ہے۔" (خطبات ص ۱۲)

اس سارے بیان سے واضح ہے کہ انفرادی ذمہ داری کا احساس، سعی و عمل کی ترغیب اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیت افراد کی یہی بڑی خصوصیتیں ہیں جن کے بغیر قوموں کی ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

اب افراد سے گذر کر اقبال قوم اور جماعت کی ضروری صفات کا جائزہ لیتے ہیں اور تعین کرتے ہیں کہ قوم کی ترقی کے لئے سب سے پہلے اس کے بنیادی اصول یعنی نصب العین یا نظریۂ حیات (IDEALOGY) کے تحفظ کی ضرورت ہے۔ جب کوئی قوم اپنی تہذیب اور ملی روایات پر یقین نہیں رکھتی، اپنی عقل کو غیروں کے افکار کی زنجیر میں مقید کر دیتی اور اپنی تمناؤں اور نصب العین کو دوسروں سے مستعار لینے میں تامل نہیں کرتی تو پھر وہ نیابت الٰہی کے حق سے دست بردار ہو جاتی ہے۔ علامہ اقبال اس کو "ناموس کہن" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ :۔

زندہ فرد از ارتباط جان و تن
زندہ قوم از حفظ ناموس کہن

یعنی فرد کی زندگی تو جان اور جسم میں ارتباط سے قائم ہے لیکن قوم اسی وقت زندہ رہ سکتی ہے جب وہ اپنے ناموس کہن کی حفاظت کرے اور اپنے مقصد حیات کو فراموش نہ کرے۔

اقبال کہتے ہیں کہ سیاسی محکومیت سے زیادہ خطرناک ذہنی غلامی ہوتی ہے جب کوئی قوم اپنے شعار ملی کو چھوڑ کر کسی دوسری جماعت کے خیالات اور افکار کو اختیار کر لیتی ہے اور انہی کے مطابق عمل کرنا شروع کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوم کی ترقی کے لئے ایک اہم اور لازمی شرط اول "تطہیر فکر" یعنی پہلے افکار کو پاک اور صاف کرنا اور پھر "تعمیر فکر" یعنی صحیح افکار کی تعمیر کرنا ہے۔

اس کے بعد اقبال ایک اہم سوال اٹھاتے ہیں کہ فرد اور جماعت کا باہمی تعلق کیا ہے اور کہتے ہیں کہ وہی معاشرہ ترقی یافتہ ہوگا جس میں اس مسئلہ کو حسن و خوبی حل کیا گیا ہو، جس قوم میں فرد اور جماعت کا رشتہ مناسب اور فطرت کے مطابق ہوگا اس کی ترقی

کے امکانات وسیع ہوں گے اور جہاں افراد اور جماعت میں باہمی نزاع اور کشمکش پائی جائے وہاں ترقی مفقود ہوگی۔ فرد اور جماعت کے اغراض و مقاصد میں کوئی ذاتی تضاد نہیں ہونا چاہیے۔ وہی معاشرہ فطرت کے مطابق ہوگا جس میں فرد کی شخصیت کو اپنی نگہبانی اور نشوونما کا موقع حاصل ہو اور اسی کے ساتھ اجتماعی مقاصد کو تکمیل بھی ہو سکے۔

اقبال کہتے ہیں کہ فرد کو جماعتی زندگی کے اخلاقی اقدار کا تابع ہونا چاہیے کیونکہ فرد کی شخصیت عمرانی ماحول کے بغیر روشن نہیں ہو سکتی۔ فرد جب اپنے آپ کو نظم وضبط وقت کا پابند بنا لیتا ہے اور معاشرہ کی خدمت میں منہمک ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ اپنے وجود کے بلند ترین مقام تک پہنچتا ہے۔ فرد اور جماعت کا تعلق ایک قسم کا زندہ نامیاتی تعلق ہے۔ اعلیٰ جماعتی نظام کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ اس جماعت میں بلند پایہ کے افراد پیدا ہوں۔ انسانی ارتقا کا منشا یہ ہے کہ فرد اور جماعت کے اقدار حیات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ جو تمدن اس مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے، وہی زندگی کی گتھیوں کو اچھی طرح سلجھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

علامہ اقبال کی رائے ہے کہ جس خوبی سے اسلامی تمدن میں فرد اور جماعت کے مقصد میں ہم آہنگی پیدا کی گئی ہے اور مادی و روحانی زندگی کو ایک دوسرے سے مربوط کیا گیا ہے وہ خود اس امر کا ضامن ہے کہ اسلامی تمدن ہر قسم کی مشکلات میں برقرار اور جلا پائے گا اور بڑے بڑے انقلابوں کے باوجود اپنی ہستی کو برقرار رکھ سکے گا۔ انقلابوں کو جھیلنا قوموں کی قوت حیات پر دلالت کرتا ہے اور تغیروں سے عہدہ برآ ہونا صرف اجتماعی تدارک کی بدولت ممکن ہے۔ نئے حالات پر قابو پانا اور ان کو اپنے نظام حیات کے مطابق بنانا قوموں کی بقا اور احیا کے لئے نہایت ضروری ہے اور اسلامی نظام کی یہی بڑی خصوصیت ہے کہ ہر انقلاب کے بعد اسلامی تہذیب از سر نو زندہ ہوتی اور اپنے اندرونی جوش حیات کی بدولت ہر نمرود کی آگ کو گلزار بنا سکتی ہے۔

علامہ اقبال کے نظام فکر کی ترتیب کے لئے اس مضمون میں کچھ اشارے دیئے گئے ہیں ظاہر ہے کہ اس موقع پر صرف چند مباحث کی نشان دہی ممکن تھی اور بعض دوسرے مسائل کا تو ذکر بھی نہیں ہو سکا۔ ان میں سے ہر موضوع پر دفتر کے دفتر لکھے جا سکتے ہیں اور یہی کام ہے جو علما اور محققین کو انجام دینا ہے۔ اس مضمون میں میرا مقصد صرف یہی تھا کہ اس کام کی اہمیت اور ضرورت کی طرف توجہ دلائی جائے تاکہ اس کو جلد سے جلد پایۂ تکمیل تک پہنچایا جا سکے۔

دیدہ ور

ڈاکٹر نبی بخش بلوچ

- ان کی آنکھ بینا تھی، ذہن بیدار تھا اور فکر عالمگیر تھا۔

ـ علامہ اقبال اپنے وسیع مطالعے، فکری تجربے اور ذہنی مشاہدے سے صحیح معنوں میں 'دیدہ ور' کی منزل پر پہنچ چکے تھے۔

ـ وہ اس حقیقت سے آشنا تھے کہ اس مختصر کروی زندگی کی آموزش گاہ میں فیضیاب ہو کر 'دیدہ ور' کی منزل تک پہنچنا کوئی آسان بات نہیں۔

بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

ـ تاہم وہ اپنی ہمہ گیر دانش اور گہری بصیرت سے 'دیدہ ور' ہی کر اس زیست کے راز کے راز داں بن چکے تھے، اور ان کو اس کا بھی شدید احساس تھا کہ:

دگر دانائے راز آید کہ ناید

یہ راز خالق اور انسان کے قریبی رشتے سے وابستہ تھا!
یہ راز خلقت کائنات میں جاری و ساری تخلیقی عمل میں مضمر تھا!
یہ راز خودی تھا یا سرِ بیخودی تھا!
یہ راز خودی اور بیخودی کے تخلیقی عمل ورد عمل میں پنہاں تھا!
یہ راز کائنات میں انسان کے تفوق اور لامتناہی ارتقا کا پاسباں تھا!
رازداں نے مختلف زاویوں سے اسی راز کی پردہ کشائی کی۔

- انسان کے اعلیٰ مقام اور احترام کے علمبردار، بلکہ احترام آدم کو ہی اصل تہذیب قرار دینے والے:

برتر از گردوں مقام آدم است
اصل تہذیب احترام آدم است

- انسان کی ارتقائی سربلندی کے نہ صرف قائل، بلکہ درس دینے والے اور اس تخیل کے مجدد ـ

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

اسی ذرّے کو رہتی ہے وسعت کی ہوس ہر دم
یہ ذرّہ نہیں، شاید سمٹا ہوا صحرا ہے

تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں
انسان کی ہر قوت سرگرمِ تقاضا ہے

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

- اسلام کی روح پرور تعلیم اور اسلامی نظامِ حیات کے شارح۔ قرآنِ حکیم کو منبعِ حکمت اور حقیقت اور نبی خاتم المرسلین کو مشعلِ رشد و ہدایت ماننے اور سمجھنے والے۔ 'اسلام' کے بجائے '[illegible]' کے دلدادہ اور اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کے مبلغ۔ جغرافیائی تفریق اور 'نیشنلزم' کے محدود اور مہلک تخیل کے بجائے وحدتِ انسانی اور ملّتِ اسلامی کے ہمہ گیر نظریے کو پروان چڑھانے والے۔ سرمایہ داری اور سامراجیت یا اشتراکیت اور ملوکیت پر اسلام کے فلسفۂ زندگی اور علم و فکر و عدل و توحید پر مبنی نظامِ حیات کو ترجیح دینے والے۔ ان کی نظر میں اشتراکیت اور ملوکیت:

ہر دو جاں را ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس آدم فریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج
درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج

- مشرق کو پیغامِ بیداری دینے والے اور اقوامِ مشرق میں احساسِ زیاں اور خود شناسی کا جذبہ ابھارنے والے، اپنے وسائل پر انحصار اور خود اعتمادی، عسکری قوت، انفرادی اور اجتماعی عزتِ نفس کا درس دینے والے نے بتایا کہ مغرب کی زندگی تقلید سے مشرق اجتناب کرے اور مغرب کے علم و ہنر کو اختیار کرے۔ مغرب کی اصل طاقت اور ترقی کا راز اس طرح سمجھایا کہ:

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب　　نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب ......
قوتِ افرنگ از علم و فن است　　از ہمیں آتش چراغش روشن است

- ایشیائی انفرادیت اور اجتماعی شخصیت کی نشاندہی کی، اور ایشیا میں ملّتِ اسلامیہ کی آزادی کو پوری ایشیا کی آزادی سے تعبیر کیا:

ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات　　ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر

- برصغیر ہند میں مسلمانوں کی آزاد مملکت کے قیام کے لئے فکری اور عملی جدوجہد کرنے والے۔ پنجاب اسمبلی، الٰہ آباد اور گول میز کانفرنس تک ایک مسلسل سیاسی عمل سے اس نظریے کی آبیاری کی۔ مسلمانوں کی سیاسی جماعت مسلم لیگ میں شامل ہو کر ایک صحیح اور مثبت کردار ادا کیا، تا آنکہ خطبۂ الٰہ آباد میں برصغیر میں ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کا تصور پیش کیا، گویا قیامِ پاکستان کی پیش گوئی کی۔

اقبال: ہمارا عظیم ترین شاعر

ڈاکٹر محمد احسن فاروقی

یہ مانا کہ شاعری اور ادب کوئی گھوڑ دوڑ نہیں ہے کہ اس میں ایک فرد کے سب سے آگے بتانے کی ضرورت ہو۔ ہر وہ شاعر جو اپنی مخصوص انفرادیت نمایاں کرے وہ بڑا ہوتا ہے اور اس کی بڑائی کو دوسرے کی بڑائی سے مقابلہ کر کے اس کا مقام مقرر کرنا مشکل ہوتا ہے مگر تنقید کا ایک کام یہ بھی ہے کہ ہر ادب میں چوٹی کے ایک یا دو شاعروں کے مقام کا تعین کرے۔ اسی طرح انگریزی کے عظیم ترین شاعر شیکسپیئر اور ملٹن کہے جاتے ہیں۔ جرمنی کے گوئٹے اور شلر بتائے جاتے ہیں۔ ہمارے یہاں پرانی روایت کے مطابق میر اور سودا کو کچھ ایسا ہی مقام دیا جاتا تھا۔ مگر جدید دور میں غالب سب پر حاوی بتلائے جاتے ہیں اور اقبال کا مقام مقرر کرتے ہوئے نقاد اب تک ہچکچاتے ہیں۔ اقبال کا بہترین کلام اردو میں نہیں بلکہ فارسی میں ہے اور غالب نے اردو کے بابت کہا:

یہ فن اور ریختہ کیا اس سے مدعا
جز انبساط خاطر حضرت نہیں مجھے

اور پھر کہا۔

فارسی بیں تا ببینی نقش ہائے رنگ رنگ
بگزر از مجموعۂ اردو بیرنگ منست

اقبال نے بھی اردو کے بجائے فارسی کو اپنایا اور ان کے عظیم ترین مجموعے جیسے "اسرار و رموز"، "پیام مشرق" اور "جاوید نامہ" فارسی ہی میں ہیں۔ میں نے کہیں پہلے کہا تھا کہ اردو کے بہترین شاعر میر، غالب، میر انیس اور اقبال ہیں مگر زمانہ کے ساتھ میری رائے یہ ہو گئی کہ میر اور میر انیس کے یہاں فکری پہلو زیادہ اہم نہیں ہے اس لئے انہیں غالب اور اقبال سے کم درجہ پر رکھنا چاہیے اور اس وقت عام صاحبان ذوق کی بھی یہی رائے ہو رہی ہے کہ ہماری روایت کے دو سب سے بڑے شاعر غالب اور اقبال ہی ہیں۔ جذبات و غم میں میر سب سے آگے ہیں مگر شاعری کے عظیم ہونے کے لئے اس میں اس سے کچھ اور زیادہ چاہیے۔ زبان پر ملکہ اور الفاظ کے ذریعہ عکس کشی میں میر انیس سب سے آگے ہیں مگر ان کی فکر ایک خاص طبقہ یا فرقہ کی روایتی فکر ہے جو نہ آفاقی ہے اور نہ عظیم۔ وہ مداح شہ دین یعنی امام حسینؑ ہیں مگر امام حسینؑ کی عظمت کا اقبال نے ہر جگہ ایسا خراج تحسین پیش کیا ہے جو مرثیہ گوئی میں ناممکن تھا۔ ایک جگہ وہ کہتے ہیں:

موسیٰ و فرعون و شبیرؓ و یزید
این دو قوت از حیات آید پدید
زندہ حق از قوت شبیری است
باطل آخر داغ حسرت میری است

اور "اسرار و رموز" کی وہ نظم جس کا مطلع ہے:

آں امامِ عاشقاں پورِ بتولؑ   سروِ آزادے ز بستانِ رسولؐ

عظمت میں ہر مرتبے سے آگے بڑھ جاتی ہے اور یہ شعر تو امام حسینؑ کے بابت آخری رائے ہے ؎

تا قیامت قطعِ استبداد کرد   موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد

اس طرح فکر اور اس کی ادا میں وہ میر انیس اور تمام مرثیہ گویوں سے آگے نکل جاتے ہیں ۔ اب رہے غالب تو ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ غالب کی ہستی زیادہ پہلودار تھی اور وہ مفکر بھی ضرور تھے مگر ان کی فکر اتنی ہمہ گیر اور وسیع نہ ہو سکی جتنی اقبال کی ہے ۔ اقبال نے خود غالب کی فکری عظمت کا اعتراف کیا ہے اور انھیں گوئٹے کے برابر جگہ دی ہے مگر ہم یہ بھی ضرور محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ ان کی انکسار ہے ورنہ غالب کی فکر مشرق کی فکر کا نچوڑ سہی مگر مشرق اور مغرب کی عظیم فکر پر اقبال ان سے کہیں زیادہ حاوی ہیں ۔ غالب کا رجحان فلسفیانہ سہی مگر اقبال یورپ کی فکر کے جتنے منتہی تھے اتنا غالب کے لئے ممکن ہی نہ تھا ۔ اقبال کا عظیم مقام مقرر کرنے کے لئے ہم کو غالب سے زیادہ وسیع میدان کو دیکھنا ہے جو اقبال کے سامنے تھا بلکہ ان کے تصرف میں تھا ۔ گہرائی اور بلندی میں وہ غالب ہی کی طرح تھے اور اسی سے ہی وہ اپنے کو پیرِ رومی کا مرید ہندی گردانا کرتے تھے مگر یورپ کی جدید بلکہ جدید ترین فکر میں رچ بس جانے کی وجہ سے وہ ان دونوں اپنے مانے ہوئے استادوں سے کہیں زیادہ آگے تھے ۔ اس لئے اگر ہم انھیں اپنی روایت کا عظیم ترین شاعر کہیں تو غلط نہ ہوگا ۔ انھوں نے شاعری کو وہ فکری عظمت دی جو پہلے کوئی نہ دے سکا ۔

کوئی بھی ایسا نہ ہوگا جو اقبال کی فکری عظمت کا لوہا نہ مانتا ہو مگر اب بھی پرانے زمانہ والے کچھ لوگ بچے ہیں جو اقبال کی زبان دانی یا اس میں ان کے کمال کے بابت شبہ کرتے ہیں ۔ زبان کے سلسلے میں اقبال کی زبان پر لکھنؤ اور دہلی والوں نے بڑے اعتراض کئے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان اعتراضات سے پریشان ہو کر آخر کار انھوں نے فارسی میں کہنا شروع کیا اور اپنی بہترین فکر کو فارسی ہی کا جامہ پہنایا ۔ اس امر کو میں ایک اور نقطہ نظر سے دیکھ چکا ہوں جس کو میں نے انگریزی میں اقبال پر مضمون میں پیش کیا ہے ۔ اقبال اور غالب کا اردو سے فارسی کی طرف آجانا محض ان کی نااہلی نہیں ہے بلکہ اردو زبان کی کم مائگی ہے ۔ نشاۃ الثانیہ کے عظیم انگریزی ادیب لارڈ بیکن نے (جس کے بابت ایک مدرسہ کا خیال ہے کہ اسی نے شیکسپیئر کے ڈرامے لکھے تھے) اپنی بہترین تصانیف لاطینی میں پیش کیں اور اپنے عظیم مضامین کا انگریزی سے لاطینی میں ترجمہ خود کر کے یہ کہا کہ یہ آئندہ زندہ رہیں گے مگر آج ہم اس ترجمہ کو نہیں بلکہ ان کے اصل کو ایسا مانتے ہیں کہ انگریزی کو شیکسپیئر، ملٹن اور بیکن کی زبان کہتے ہیں ۔ غالب اور ایک حد تک اقبال کا بھی وہ دور تھا کہ اردو زبان اس فکر کی گہرائیوں میں جانے کے قابل نہیں ہوئی تھی جو وہ ادا کرنا چاہتے تھے اسی لئے انھوں نے اردو کو ایک حد تک ترک کر کے فارسی کو اپنایا ۔ دہلی میں اور خاص طور پر لکھنؤ میں اردو زبان کو فارسی سے کافی حد تک الگ کرنے کی اور عام رواج سے قریب لانے کی کوشش کی گئی مگر کیا حاصل ہوا ۔ اول تو وہ فارسی اور عربی سے اتنی وابستہ رہی کہ جو لوگ ان روایات سے وابستہ نہیں تھے جیسے ہندوستان کے ہندو لوگ انھوں نے ایک سنسکرت زدہ زبان اختیار کی اور جو اب بھارت کی قومی زبان ہے ۔ اردو کو فارسی سے پاک کرنے کی کوشش نے لکھنؤ کی شاعری کی عظمت کو کم کر دیا اور پھر غالب نے یہ ثابت کر دیا کہ عظیم خیالات کو ادا کرنے کے لئے اردو کا جتنا ممکن ہو فارسی زدہ ہونا ضروری ہے ۔ غالب کا حضرت علیؑ

کی شان میں قصیدہ جو ان کے مجموعہ ہندی کا ماحصل ہے یوں شروع ہوتا ہے ۔

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں   ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خودبیں

اور اس میں ایسے شعر ہیں ۔

کوہکن گرسنہ مزدور طربگاہ رقیب   بیستوں آئینۂ خواب گران شیریں

لہذا جب ہم اُردو زبان کے ادبی ورثہ پر ارتقا کو دیکھتے ہیں تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جیسے سیاست میں ہندو مسلمان اشتراک کا آخری نتیجہ نفاق ہی نکلتا رہا اسی طرح زبان کے سلسلہ میں یہی راہ ٹھیک بیٹھی کہ اردو جس قدر بھاشا سے الگ اور فارسی اور عربی سے قریب ہوتی جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ چنانچہ پہلے غالب اور پھر اقبال ایک ایسی زبان کے موجد ہیں جو ہند کے مسلمانوں کی زبان ہو سکتی ہے کیونکہ وہ فارسی اور عربی کی روایات سے اتنی قریب ہو گئی ہے جتنا ممکن ہو سکتا ہے۔ غالب کو شاید اس کی خبر نہیں تھی کہ مسلمانوں کے لئے ہندوستان کا ایک الگ حصہ کاٹ دیا جائے گا مگر اقبال ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے آخر کار اس تقسیم کو وجود میں لانے کی کامیاب کوشش کی۔ چنانچہ پاکستان وجود میں آجانے کے بعد ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس میں لکھنؤ والی اُردو کے چلنے کا امکان بہت کم ہے اور مستقبل اسی زبان کا ہے جو غالب نے استعمال کی اور جس کو اقبال نے تکمیل تک پہونچایا۔ اس وقت پاکستان میں علاقائی زبان کا کافی غلغلہ اٹھ رہا ہے مگر جوں جوں حالات کے اثر سے مختلف علاقوں کے لوگ قریب آ رہے ہیں وہ وہ یہ واضح ہوتا جا رہا ہے کہ ہماری قومی زبان وہی راہ اختیار کرے گی جو اقبال نے اسے دی تھی۔ اقبال کی اُردو ہو یا فارسی وہ پاکستانی زبان کی بنیاد ہے اور یہاں کی زبان کی راہ اسی طرح مقرر کر دیتی ہے کہ آئندہ یہی زبان چلے گی اور چلتی رہے گی۔ اقبال نے کہا تھا ۔

انقلابے کہ نگنجد بضمیر افلاک   فاش بینم و ندانم کہ چسان می بینم

اور ہم اس وقت دیکھ رہے ہیں کہ زبان کے سلسلے میں بھی وہی انقلاب آ رہا ہے جس کو اقبال نے شاعر کی مخصوص نظر سے دیکھ لیا تھا۔ اقبال کی فارسی بھی ایرانیوں کی فارسی سے مختلف ہے اور اُردو بھی وہ ہے جو لکھنؤ اور دہلی، حیدرآباد اور پٹنہ کی اردو سے الگ اور پنجاب کی اُردو سے قریب ہے۔ اس طرح اگر اب ہم یقین کر لیں کہ وہ وقت آگیا ہے کہ ہماری قومی زبان بالکل اسی رخ پہ آگئی ہے جو رخ اسے اقبال نے دیا ہے تو یہی ہمارا صحیح نتیجہ ہوگا اور اس وقت اقبال ہماری زبان کے بھی اتنے ہی عظیم معمار ٹھہریں گے جتنے بڑے وہ ہمارے افکار کے مدرس ہیں۔ لہذا اقبال کی زبان سے ہمیں جو الجھنیں پیدا ہوتی ہیں انہیں بالکل ختم کر دینا چاہئے اور یہ مان لینا چاہیے کہ وہ فارسی زدہ اُردو یا اردو زدہ فارسی جو اقبال نے استعمال کی ہے وہی ہماری قومی زبان ہوگی۔ محاوروں کو READ MEHARHAR کہا گیا ہے یہ مختلف علاقوں سے زبان میں آتے جاتے رہتے ہیں مگر زبان کی بنیاد اور مزاج کے مستقل حصہ میں شامل ہو کر نکل جاتے ہیں۔ آخر کار ہماری قومی زبان وہی ہوگی جو اقبال نے اپنی شاعری میں مستقل کر دی ہے اور اس لئے زبان کے لحاظ سے بھی وہ عظیم شاعر ہیں۔ ہر عظیم شاعر کی طرح وہ زبان دان نہیں زبان ساز ہیں۔

ورڈسورتھ نے اپنے مقدمہ میں جو جدید شاعری کی تنقیدی بنیاد ہے یہ کہا تھا کہ شاعر زبان دان ہی نہیں بلکہ زبان ساز

ہوتا ہے یعنی وہ عام زبان کا پابند نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی طبع کے موافق نئی زبان تعمیر کرتا ہے۔ شیکسپیئر کی زبان اس قدر زیادہ لاطینی زدہ ہے کہ کچھ لوگوں نے یہ کہہ دیا کہ شیکسپیئر انگریزی بالکل بھول گیا تھا۔ شاعری کی زبان کا معاملہ شاعر کی طبع اور اس کی قوم کی ضرورت پر مبنی ہوتا ہے۔ اقبال کی اردو پر جو جو اعتراضات ہوئے ان کا اقبال نے خود تشفی بخش جواب دیا۔ اصل بات یہ تھی کہ ہر عظیم شاعر کی طرح وہ نئی نظر لے کر پیدا ہوئے تھے اور اس لئے انھیں اپنے مطالب کو ادا کرنے کے لئے نئی زبان کی ضرورت تھی۔ دہلی اور لکھنؤ کی وہ با محاورہ یا روزمرہ زبان ایسے تخریبی دور کی زبان تھی کہ وہ عظیم خیالات کو ادا کرنے سے قاصر تھی اس لئے انہوں نے اسے استعمال ضرور کیا مگر جب یہ دیکھا کہ وہ آگے نہیں جاتی تو فارسی کو اختیار کیا۔ ظاہر ہے کہ ہر عظیم شاعر کی طرح ان کی شاعری عام معیار کی نہیں ہے اس لئے اس کا خاص ذریعہ فارسی زدہ اردو ہی ٹھہرتی ہے جو آگے بڑھ کر بالکل ہندوستانی فارسی ہی ہو جاتی ہے۔ ہمیں اس معاملہ پر وہ حد بندی کی نظر نہ ڈالنا چاہئے جس کے مطابق شاعر کو محض زبان دانی کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ زبان محض آلۂ کار ہوتی ہے اور ہر آلۂ کار کی طرح کام کی ضرورت کے ساتھ اسے بدل دینا پڑتا ہے۔ اقبال نے ہماری زبان کو جو اردو بھی ہے اور فارسی بھی اس معیاری طریقہ پر بدلا کہ وہ عظیم مطالب کے ادا کرنے کا ذریعہ ہو گئی۔ اس معنے میں انہوں نے زبان کی بھی وہ خدمت انجام دی جو ان سے پہلے کوئی اور نہ کر سکا۔ میر اور سودا نے جو زبان بنائی تھی وہ وقت کے ساتھ ختم ہو گئی۔ اقبال نے جو زبان بنائی اس کے لئے پاکستان بنا اور وہ تمام پاکستان کی مشترکہ زبان ہے۔ اس معنے میں وہ پہلے پاکستانی شاعر ہیں اور تمام آئندہ شاعروں اور ادیبوں کے لئے معیار بہم پہنچاتے رہیں گے۔ میر، انیس اور غالب کی اب یہ اہمیت ہے کہ انہوں نے اقبال کو متاثر کیا یعنی اقبال کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ؎

آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

اقبال پہلے عظیم پاکستانی شاعر ہیں اور ان کی عظمت کا احساس پاکستانی نقطۂ نظر سے دیکھنے پر تشفی بخش طریقہ پر ہو سکتا ہے۔

ٹوئن بی نے تاریخی اعتبار سے جو تقسیم سوسائٹیوں میں کی ہے اس میں وہ حصہ جو پاکستان ہے عرب و ایرانین ARBO IRANIAN سوسائٹی میں آتا ہے۔ انگریزی شہنشاہیت نے اسے اس سوسائٹی سے ملا دیا تھا جسے ٹوئن بی انڈک INDIC سوسائٹی کہتا ہے۔ اس وقت بھی ہندوستان میں ایرانین سوسائٹی کے رگ رہ گئے ہیں مگر یہ آخر کار انڈک سوسائٹی میں مدغم ہو جائیں گے۔ برخلاف اس کے جو لوگ پاکستان میں رہتے بستے آئے ہیں یا ہجرت کر کے آ گئے ہیں وہ عرب و ایرانین سوسائٹی کے فرد ہو جائیں گے۔ اقبال نے سب سے پہلے اس پوری شاعری کا شاعر ہونے کی کوشش کی۔ اس پوری سوسائٹی کی زبان سعدی، حافظ اور رومی کے زمانے سے فارسی چلی آ رہی ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی زبان مغل دور میں فارسی ہی رہی۔ اردو بعد میں وجود میں آئی اور اس کا زیادہ رواج انگریزوں کے دور میں ہوا اور بڑھتا گیا۔ اس میں وہ مشترکہ مقامی عناصر شامل ہوتے گئے جن کی بنا پر وہ عام لوگوں کی زبان ہوتی گئی مگر اس کو ادبی اور علمی درجہ پر لانے کے لئے اس کا فارسی سے تعلق لازمی رہا۔ لکھنؤ میں اس بات کی کوشش ہوئی کہ اس عام زبان کو انڈک سوسائٹی کی کلچر سے وابستہ کیا جائے مگر کیونکہ اس کا رسم الخط فارسی رہا اس لئے ہندوؤں کو اسے اپنانے کے لئے اس کا رسم الخط بھی دیوناگری کرنا پڑا۔ خوش قسمتی یہ کہ اردو کے دیگر مراکز سے زیادہ لاہور کا مرکز عرب ایرانی کلچر سے زیادہ قریب رہا اور اسی کے نمائندے اس دور میں اقبال ہوئے۔ چنانچہ پاکستانی کلچر اگر شمال کے ذریعہ واضح کرنا ہو تو یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اقبال اس کے پورے طور پر نمائندہ ہیں۔ اس طرح

اردو کے تمام نمایاں شاعر ان کے پیشرو ہو جاتے ہیں۔ اور ہندوستان میں مسلمانوں کی کلچر اور ادب ان کے ذریعے ہی کمال اور دوام حاصل کرتی نظر آتی ہے۔ مستقبل کا ایک منظر نظر آتا ہے جس میں ہندی مسلمانوں کی کلچر کے مختلف دھارے اقبال کے یہاں آ کر مل گئے ہیں اور یہ ایک دریا ہو کر ابد کے سمندر تک بہتے چلے جائیں گے۔ اسی طرح سماجی ارتقا میں اقبال کا مقام اہم ترین ٹھہرتا ہے۔

اس قومی پس منظر کے علاوہ ان کا ایک عالمی پس منظر بھی ہے اور اس میں بھی وہ پاکستان کی انفرادی اہمیت قائم رکھتے ہوئے یہاں کی شاعری کو عالمی شاعری سے ہمکنار کر دیتے ہیں۔ میں نے ایک مضمون اقبال اور ٹی ایس۔ ایلیٹ کے عنوان سے کبھی پہلے لکھا تھا۔ اس میں یہ دکھایا تھا کہ یہ دونوں شاعر پہلی جنگ عظیم کے بعد نمایاں ہونے کے باوجود ایک خاص مذہب سے بڑے پختہ طور پر وابستہ ہیں۔ ٹی۔ ایس ایلیٹ اپنے کو رومن کیتھولک مذہب کا اسی غلو سے پیرو بتاتا ہے جس غلو سے اقبال اپنے کو مسلم یا مومن کہتے ہیں۔ بعد کے خام خیال لوگوں نے دونوں کی قدامت پرستی سے انکار کیا مگر وہ خود کوئی مستقل فکری نظام پیش کرنے میں کامیاب نہ ہوئے۔ وہ تمام لادینی نظام فکر جو یورپ کی شاعری اور بعد میں ہماری شاعری کے ایک حد تک بنیاد ہوتے کوئی مستقل اثر نہ قائم کر سکے۔ اقبال شاعر اسلام ہیں مگر ان کا اسلام جدید فکر میں ڈھلتے۔ موجودیت، برگساں وغیرہ سے ہمکنار نظر آتا ہے۔ انہوں نے ان سب مفکرین پر اپنی نظموں میں جو اظہار خیال کیا ہے اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ کہاں تک ان سے اختلاف اور کہاں تک اتفاق کرتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ اسلامی فکر سے ان جدید خیالات کو پرکھ رہے ہیں اور ان کو رد کرنے کے بجائے ان میں وہ تبدیلی پیدا کر رہے ہیں جو اسلام کے نقطۂ نظر سے انھیں دیکھنے پر ان میں آ جانا چاہیے۔ اس طرح وہ اسلامی فکر کو اہم قرار دیتے ہوئے اسے جدید فکر سے ہمکنار دکھاتے ہیں۔ اسلامی فکر اپنی بنیاد سے ہٹے بغیر جدید فکر سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔ مفکرین کے دو گروہ ہو گئے تھے ایک دینی اور دوسرا لادینی۔ اقبال کی فکر یہ بتاتی ہے کہ مسیحی طرز فکر میں ایسا ہو جانا لازمی تھا مگر اسلامی فکر میں سب کا ایک ہی راہ پر مقام مقرر ہو جاتا ہے۔ لہذا اقبال محض مفکرین میں بھی ایک ایسے مقام پر نظر آتے ہیں جو ان سب سے زیادہ لگتا ہے چنانچہ عالمی فکر میں بھی ان کا اہم مقام ہے اور اہم کارنامہ یہ ہے کہ وہ مشرقی اور مغربی فکر کا مشترکہ میدان تلاش کر لیتے ہیں اور اس طرح تمام عالمی فکر کو ایک مرکز دیتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ عقل و بحث سے کام نہیں لیتے بلکہ یقین اور تخیل کی مدد سے اپنا مقصد حاصل کرتے ہیں۔ ان کے بابت یہ سوال بھی اٹھایا جاتا ہے کہ وہ فلسفی ہیں یا شاعر ہیں اور جو لوگ (اور ایسے لوگ زیادہ ہیں) شاعر کو کم درجہ کا فرد سمجھتے ہیں وہ انھیں فلسفی ہی کہنے پر بضد ہیں۔ مجھے امریکی مفکر جارج سنتیانا (SANTHYANA) کی وہ تصنیف یاد آتی ہے جس میں اس نے لاطینی شاعر لوکریشیس، اطالوی شاعر دانتے اور جرمن شاعر گوئٹے پر تنقید کرتے ہوئے یہ دکھایا ہے کہ —— ان شاعروں نے یورپ کی تمام اہم فکر کو تخیلی صورت دے دی۔ یونانی اور رومی فکر کا نچوڑ لوکریشس کے یہاں ہے۔ قرون وسطیٰ اور عیسائی فکر کا دانتے کے اہم تصنیف میں ہے اور قرون وسطیٰ سے جدید دور تک کی تمام فکر گوئٹے کے یہاں ہے وہیں ان تین شاعروں میں چوتھا اقبال کو بھی شامل کرتا ہوں کیونکہ ان کے یہاں وہ تمام فکر آ گئی ہے جس کو جدید فکر کہا جائے جو گوئٹے سے شروع ہوتی ہے اور موجودیت تک آتی ہے۔ اقبال کا کمال یہی ہے کہ وہ فکری شاعری کو گوئٹے سے آگے بڑھا کر جدید دور ہی تک نہیں لاتے بلکہ مشرق کی تمام فکر کو مغرب کی تمام فکر سے امتزاج بھی تلاش کر لیتے ہیں اس نکتے میں وہ تینوں شاعروں سے درجۂ ارتقا میں آگے ہیں کیوں کہ

ان کی شاعری کا نظامِ فکر نہ صرف ان تینوں شاعروں کو گھیرتا ہے بلکہ اس میں مخصوص اسلامی فکر بھی شامل کرتا ہے اور اس تمام امتزاج کو جدید دور میں لے آتا ہے۔ دانتے اور مولانا روم ہمعصر تھے اور یہ کہا جاتا ہے کہ عیسائیت کے لئے جو کچھ دانتے نے کیا وہی کچھ اسلام کے لئے مولانا روم نے کیا۔ گوئٹے نے جس طرح یورپ کی فکر کو جدید دور میں منتقل کیا اسی طرح اقبال نے ایشیا کی اور اسلام کی فکر کو جدید ترین دور کی فکر سے ہم آہنگ کیا۔ اس طرح وہ بھی عظیم ترین مفکر شاعروں میں ہیں اور کیونکہ وہ اپنے پیشرووں کے تمام کام کو سمیٹتے اور اسے جدید ترین فکر سے ہم آہنگ کرتے نظر آتے ہیں اس لئے ان کو ان تمام شاعروں سے درجۂ ارتقاء میں آگے بتانا چاہیے۔

اقبال کی شاعری کی عظمت کا اعتراف بار بار ہو چکا ہے۔ ان کی شاعری کے اس پہلو پر کتابیں کی کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور اب بھی بہت کچھ لکھنے کی گنجائش ہے۔ میں اس ضمن میں ان کا موازنہ ملٹن سے کر چکا ہوں۔ اس سلسلہ میں مجھے "جوابِ شکوہ" کا یہ بند یاد آتا رہتا ہے:

جب مے درد سے ہو غفلتِ شاعر مدہوش   آنکھ جب خون کے اشکوں سے بنے لالہ فروش
کشورِ دل میں ہو جوں خامشی خیالوں کے خروش   چرخ سے سوئے زمیں شعر کو لاتا ہے سروش
قید دستور سے آزاد ہے مگر دل میرا
فرش سے شور ہوا عرش پہ نازل میرا   (سرود رفتہ)

یہ مسلّم ہے کہ وہ عظمت، جلال یا SUBLIMITY کے شاعر ہیں اور اردو میں یا فارسی میں وہ پہلے شاعر ہیں جو شاعر کے معاشرے میں مقام کو اہمیت دیتے ہیں۔ ہمارے یہاں شاعر اور شاعری کو کوئی نیچے درجہ کا عمل سمجھا جاتا تھا اس لئے بار بار وہ اپنے کو شاعر کہلوانے سے انکار کرتے ہیں ؎

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ   کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ میخانہ

مگر ساتھ ہی ساتھ وہ اس بات کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ ؏

شاعرِ رنگیں نوا ہے دیدۂ بینائے قوم

اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ ہماری روایت کے پہلے شاعر ہیں جنہوں نے فکری عوامل میں شاعری کی جگہ کا تعین کیا۔ ہم انہیں فلسفی شاعر اور قومی شاعر کہنے پر مجبور ہیں مگر وہ ان سطحوں سے آگے بڑھ کر آفاقی سطح پر بھی آ جاتے ہیں۔ "جاوید نامہ" ان کے آفاقی مقام کا آئینہ ہے مگر ان کے کسی شعر یا نظم کو لے لیجئے وہ ہمیں معمولی سطح سے آفاقی سطح پر ضرور لے جاتی ہوئی نظر آئے گی۔ اسی طرح ان کے ہر شعر میں معمولی تخیلی کیف کے علاوہ وہ عظیم کیفیت بھی ہے جو ہمیں دنیا اور مافیہا سے اوپر لے جاتی ہے اور بندے کو خدا سے ہم سخن کراتی ہے۔ اس طرح ان کی شاعری ایک مذہبی تجربہ یا روحانی تجربہ کا ذریعہ ہے۔ شروع ہی سے ان کی شاعری ہمیں ایک ایسے عظیم اور عمیق عالم میں لے جاتی ہے جہاں اردو یا فارسی کا کوئی شاعر نہ پہنچ سکا۔ مثلاً وہ "تصویر درد" میں کہتے ہیں ؎

قصہ دار و رسن بازی طفلانۂ دل   التجائے ارنی سرخی افسانۂ دل

یارب اس ساغر لبریز کی مے کیا ہوگی　　جادہ راہ بقا ہے خط پیمانۂ دل
عرش کا ہے کبھی کعبے کا ہے دھوکا اس پر　　کس کی منزل ہے الٰہی مرا کاشانۂ دل
خاک کے ڈھیر کو اکسیر بنا دیتی ہے　　یہ اثر رکھتی ہے خاکستر پروانۂ دل

اور یہ بلندی پرواز اور گرمی گفتار ان کے یہاں بڑھتی گئی۔ فارسی کی رباعیاں اردو کے قطعے ان کے مخصوص افکار کو شعلوں کی طرح چمکاتے ہیں اور سننے والوں کو روح کو گرماتے ہیں۔ شاعری جزویست از پیغمبری نہیں بلکہ محض پیغمبری ہو جاتی ہے۔ عہد وکٹوریہ کے انگلستان میں جو فکر کا سیلاب شاعری سے ہمکنار ہوا تھا اور جس کا نمائندہ براؤننگ تھا اقبال اسی کی موج پہ سوار ہیں اور اس موج کو اپنے مخصوص مشرقی اور اسلامی رُخ پر چلا رہے ہیں۔ یورپ کے مفکر شاعروں کے اثر سے بہیں بھٹک جانے کا امکان تھا مگر اقبال ان سب بھٹکانے والے رجحانات سے الگ ہو کر اس راہ پر آ گئے ہیں جو ہی صراط المستقیم ہے اسلامی شاعر کہنے سے ان کی فکر محدود ہو جاتی ہے مگر لفظ اسلامی ان کے یہاں لا انتہا کا ہم معنی ہے ؎

پرے ہے چرخ نیلی فام سے منزل مسلماں کی
ستارے جس کی گرد راہ ہوں وہ کارواں تو ہے

اپنی انگریزی تصنیف RECONSTRUCTION OF ISLAMIC THOUGHT میں وہ اسلام کے ان وسیع معنوں پر آ جاتے ہیں جو حضرت ابراہیم سے حضرت محمد صلعم کے سامنے تھا اور جس کو بعد کے فرقہ پرستوں نے مبہم کر دیا۔ اسی طرح ان کے لئے اسلام کسی ایک نقطہ نظر کا اظہار نہیں رہ جاتا بلکہ آفاقی اور دوامی فکر کا ہم معنی ہو جاتا ہے اور اسی فکر کو وہ اپنی شعلہ مقالی سے اور برق طبعی سے تخیلی جامہ پہناتے ہیں کہ اپنی قوم کے خاک کے ڈھیر کو اکسیر بنا دیتے ہیں۔ اقبال کی شاعری ایک بیداری کا نتیجہ بھی تھی اور اسی بیداری کا عظیم ترین آلۂ کار بھی ٹھہری اس طرح ان کا شمار ان نادر ترین شاعروں میں ہونا چاہیے جو زمانے کے ساتھ چلے اور اسے مخصوص رخ دینے میں بھی کامیاب ہوئے۔ فکری درجہ پر پاکستان اس تمام فکر کا نتیجہ ہے جو اسلام کے ساتھ ہندوستان میں آئی اور ہر دور میں ترقی کرتی گئی مگر بنیادی طور پر اسلامی ہی رہی کیونکہ اس کے اصول آفاقی تھے۔ اس عظیم فکر کو اقبال نے اس زبان کا خوبصورت و شاندار جامہ پہنایا جو اسلامی دنیا کی زبان ہے اور رہے گی۔

محمود غزنوی کے ہندوستانی حملوں سے ایک خاص جدلیاتی کشمکش شروع ہوتی ہے جو محمد غوری کے ہندوستان پر حکومت قائم کر لینے سے منتقل ہو جاتی ہے۔ اس کشمکش کا طول قصہ ہے جو میں نے "مشعل" میں بیان کیا ہے اور اس قصہ کا خاتمہ پاکستان کا وجود ہوا ہے۔ فکری درجہ پر اس خاتمہ کے بانی اقبال ہیں۔ جیسے عملی درجہ پر قائد اعظم محمد علی جناح ہیں۔ اقبال نے پاکستان کی تعمیر میں جو حصہ لیا اس کی تفسیر غالب کے شعر سے ہوتی ہے۔

خارہا از اثر گرمی رفتارم سوخت　　منت بر قدم راہ روان ست مرا

اقبال کی شاعری اس گرمی رفتار کا عروج کمال ہے۔ اس نے راہ کے کانٹوں کو جلایا ہی نہیں بلکہ ان کو جلا کر ایک نئے عالم فکر اور عمل کی راہ ہموار کی جدید دور میں ہر عظیم آدمی کا رول سیاسی ہو گیا ہے اسی طرح جیسے قرون وسطےٰ میں اس کا رول مذہبی تھا۔ پاکستان بن جانے

پر میرے ایک ہندو دوست نے کہا کہ کبھی پہلے ایک شاعر کے خیال کو یوں عملی طور پر وجود میں آتے نہیں سنا۔ فلسفہ انسان کے فکری COGNATIVE پہلو سے، سیاست عملی CONATIVE پہلو سے اور شاعری جذباتی AFFETIVE پہلو سے تعلق رکھتے ہیں مگر اقبال کی ہستی میں یہ تینوں پہلو ایک آہنگ میں آ گئے ہیں۔ وہ ایسے مفکر ہیں جو تمام جدید و قدیم فکر کو ایک آہنگ میں لاتے ہیں مگر بنیادی طور پر وہ شاعر ہی ہیں یعنی اس فکر کو جذبات کے زور سے روشن کرتے ہیں اور میدانِ عمل میں وہ فکر و جذبات کے زور پر آئے اور جہان کو بھی گئے کہ پاکستان ہی ہندوستان کے مسلمانوں کا آخری حاصل ہے۔ پاکستان ایک مادی اور سیاسی وجود ہے جس میں ترمیم، تنسیخ اور اضافہ ہوتا رہے گا مگر اس کی روح رواں اقبال کی فکری شاعری ہے اور رہے گی۔ اقبال کے تصورِ پاکستان میں بنگال نہیں تھا اور اب وہ پاکستان سے نکل بھی گیا مگر اس کا ایک الگ ملک رہنا اور ہندوستان سے کافی کشیدہ ہو جانا۔ ہندوستان کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے بابت اقبال کے اس خیال کا ترجمان ہے جس کا بذاتِ خود انہوں نے تجربہ کیا تھا اور جس کا حاصل یہ تھا کہ ہندو اور مسلمان کتنا ہی مل جل کر رہنے کی کوشش کریں مگر آخرکار وہ الگ ہی الگ ہوتے رہیں گے۔ اقبال نے دیدۂ بینا سے قوم کا رول پوری طرح ادا کیا اور ادا کرتے رہیں گے۔ وہ وقتی مسائل میں بھی پڑے مگر ان کی دیدۂ بینا ان کو یہ دکھاتی رہی کہ یہ وقتی چیزیں ہیں۔ ان کی نظر دائمی قدروں پر رہی اور ان ہی سے ان کی شاعری ہمیں ہمیشہ روشناس کراتی رہے گی۔

غرض اقبال کا مقام یہ ہے کہ انہوں نے ہند کے مسلمانوں کی شاعری کو جو فارسی زدہ اردو میں تھی یا اردو زدہ فارسی میں عالمی درجہ پر پہنچا دیا۔ یہ شاعری ہندوستانی فضا سے اٹھ کر عالمی اور آفاقی فضا میں لے جاتی ہے۔ اس کا اثر پیامی ہے۔ اقبال نے کہا تھا ؎

نہ فلسفی سے ہے مجھ کو نہ مولوی سے غرض　　یہ دل کا روگ وہ اندیشۂ نظر کا فتور

وہ ہمیں تنگ نظر فقیہوں اور یک طرفہ فلسفیوں کے دائرے سے نکال کر تخیل اور جذبات کے اس عالم میں لے جاتی ہے جہاں بندہ خدا سے ہم کلام ہو جاتا ہے اور کائنات کے رازوں کا محرم بن جاتا ہے۔ وہ یہ بھی واضح کر دیتے ہیں کہ یہی اور یہی کام شاعر کا ہے۔ مشرق اور مغرب کے عظیم شاعر یہی کام کرتے آئے ہیں۔ دانتے۔ ملٹن۔ گوئٹے۔ رومی نے خاص طور پر رومی نے جو کام اپنے زمانہ تک کے لئے کیا وہ ہمارے زمانہ کے لئے کر رہے ہیں۔ وہ آج تک کے عالم فکر کو ایک تخیلی زندگی دے رہے ہیں اور جذبات سے معمور کر رہے ہیں۔ ہمارے ادب میں وہی آفاقی درجہ کے شاعر ہیں اور جوں جوں زمانہ گزر رہا ہے ان کی یہ حیثیت زیادہ سے زیادہ مسلم ہوتی جا رہی ہے۔

اقبال کا نظریۂ تاریخ

ڈاکٹر محمد شمس الدین صدیقی

انسانی معاشرے میں پیش آنے والے واقعات اور حوادث اور انسان کے اعمال و افعال کے سلسلے کو انسانی تاریخ کہتے ہیں اور جب ہم لفظ تاریخ مجرد استعمال کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد انسانی تاریخ ہی ہوتی ہے۔ علامہ اقبال نے تاریخ کو اسی مفہوم میں ایک طرح کا ضخیم گراموفون قرار دیا ہے "جس میں قوموں کی صدائیں محفوظ ہیں"۔ (شذرات فکر اقبال ص ۱۴) لیکن ان کے خیال میں ماضی کے واقعات و حوادث کو محض تاریخ وار دیکھنے یا بیان کر دینے کا نام تاریخ نہیں ہے بلکہ اس میں ان واقعات و حوادث کے اسباب و علل کو سمجھنے، ان کے باہمی ربط و تعلق کو جاننے اور ان کی روشنی میں افراد و اقوام کے عروج و زوال کے اصول اخذ کرنے کا مفہوم بھی شامل ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ "تاریخ محض انسانی حرکات کی توجیہ و تفسیر ہے" (شذرات فکر اقبال ص ۱۳۰)۔ تاریخ کے اسی وسیع مفہوم میں وہ اسے اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ "رموز بیخودی" میں فرماتے ہیں:

چیست تاریخ اے ز خود بیگانۂ — داستانے؟ قصۂ؟ افسانۂ؟
این ترا از خویشتن آگہ کند — آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است این — جسم ملت را چو اعصاب است این
ہمچو خنجر بر فسانت می زند — باز بر روئے جہانت می زند
شعلۂ افسردہ در سوزش نگر — دوش در آغوش امروزش نگر
شمع او بخت امم را کوکب است — روشن از وے امشب ہم دیشب است
چشم پرکارے کہ بیند رفتہ را — پیش تو باز آفریند رفتہ را
بادۂ صد سالہ در مینائے او — مستی پارینہ در صہبائے او
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو — از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن — زندگی را مرغ دست آموز کن
رشتۂ ایام را آور بدست — ورنہ گردی روز کور و شب پرست
سر زند از ماضی تو حال تو — خیزد از حال تو استقبال تو
مشکن ار خواہی حیات لازوال — رشتۂ ماضی ز استقبال و حال
موج ادراک تسلسل زندگی ست — مے کشاں را شور قلقل زندگی ست

اسی مثنوی کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں۔ "افراد کی صورت میں احساسِ نفس کا تسلسل قوتِ حافظہ سے ہے، اقوام کی صورت میں اس کا تسلسل و استحکام قومی تاریخ کی حفاظت سے ہے، گویا قومی تاریخ حیاتِ ملیہ کے لئے بمنزلۂ قوتِ حافظہ کے ہے جو اس کے مختلف مراحل کے حسیات و اعمال کو مربوط کر کے قومی انا کا زمانی تسلسل محفوظ و قائم رکھتی ہے۔"

علامہ اقبال کے نزدیک تاریخ کا مطالعہ اس قدر اہم ہے کہ وہ اپنے خطبات میں، قرآن مجید کے حوالے سے، مشاہداتِ باطن اور عالمِ فطرت کی طرح، تاریخ کو بھی علمِ انسانی کا ایک سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۴۴ و ۱۴۳)۔ اقبال کے خیال میں تاریخ وہ آئینہ ہے جس میں دیکھنے سے انسان اپنے آپ کو جانتا پہچانتا ہے اور اس کے ذریعے اعلیٰ مقاصد و نصب العین حاصل کرتا اور ان تک پہنچنے کا راستہ پا سکتا ہے۔ مستقبل کی صحت مند تعمیر اس وقت تک ممکن نہیں جب تک تعمیر کرنے والے اپنے ماضی، اپنی تاریخ سے پوری طرح باخبر نہ ہوں، اس کی صحت مند روایات کو تعمیرِ نو کے ڈھانچے میں اچھی طرح محفوظ نہ کر لیں اور ان لغزشوں سے باز نہ رہیں جن کے باعث ان کے اسلاف روبزوال اور بے وقعت ہوئے۔

لیکن تاریخ سے کوئی سبق ہم اسی وقت حاصل کر سکتے ہیں جب یہ تسلیم کریں کہ آدمی اپنے اعمال و افعال میں مجبور نہیں بلکہ مختار ہے۔ اگر ہم انسان کو جبلی محرکات کا یا ماحول اور زمانے کا یا تقدیر کا غلام مان لیں تو نہ خیر و شر کی کوئی معنویت باقی رہ جاتی ہے اور نہ تاریخ کے مطالعے ہی کی کوئی ضرورت یا افادیت ثابت کی جا سکتی ہے۔ علامہ اقبال انسان کو نہ تو مجبورِ مطلق مانتے ہیں اور نہ مختارِ مطلق کہ قادرِ مطلق تو صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ مثنوی "گلشنِ رازِ جدید" میں زندگانی کی تشریح کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایمان درمیانِ جبر و قدر است

یہ سچ ہے کہ انسان مخلوق ہے اور اپنے خالق کے سامنے بے بس ہے لیکن خالق نے اسے مجبوریوں میں جکڑ کر بھی نہیں رکھا ہے بلکہ کسی کام کے کرنے نہ کرنے کا اسے پورا اختیار دیا ہے۔ انسان جبلی محرکات کا غلام نہیں ہے بلکہ انھیں اپنے قابو میں رکھنے پر قادر ہے، وہ اپنے ماحول اور زمانے کا بھی غلام نہیں ہے بلکہ انھیں بدلنے پر قادر ہے، وہ اپنے مستقبل کو اپنی مرضی و ارادے کے مطابق تشکیل دینے پر بھی قادر ہے اور انسان کے اس اختیار اور قدرت کا ثبوت نہ صرف تاریخ سے بلکہ خود اس کے اپنے اور اردگرد کے مشاہدے سے بخوبی فراہم ہو سکتا ہے۔ اقبال نے "بانگِ درا" میں ایک نظم "انسان" کے عنوان سے لکھی ہے جس کے آخری تین شعر یہ ہیں:-

تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں   انسان کی ہر قوت سرگرمِ تقاضا ہے
اس ذرے کو رہتی ہے وسعت کی ہوس ہر دم   یہ ذرہ نہیں، شاید سمٹا ہوا صحرا ہے
چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی   یہ ہستی دانا ہے، بینا ہے، توانا ہے

اقبال کے نزدیک تقدیر کا وہ مفہوم جو عام طور پر رائج ہے کہ جو کچھ ہونے والا ہے وہ پہلے سے طے شدہ ہے بالکل غلط ہے، برخلاف اس کے وہ کہتے ہیں کہ "دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔" (تشکیل جدید ص ۷۹

وہ وضاحت کرتے ہیں کہ "قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے کہ جس نے ہر شے پیدا کی اور جس نے اس کا اندازہ مقرر کیا، لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شے کی حد وسع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں۔" (تشکیل جدید ص ۰۰)۔ غرض مختصر یہ کہ اقبال انسان کو مجبور نہیں بلکہ مختار مانتے ہیں اسی لئے تاریخ کے مطالعے کی تلقین کرتے ہیں۔

اقبال حیات کے ارتقائی نظریے کو مانتے ہیں اس لیے وہ قرآن مجید کے بیان کردہ قصۂ آدم کی یہ تعبیر پیش کرتے ہیں کہ یہ اس کرۂ ارض پر انسان کے اولین ظہور کا بیان نہیں ہے، اس قرآنی قصے کو ایک تاریخی واقعے کے طور پر نہیں بلکہ ایک تمثیل کے طور پر دیکھنا چاہیے جس کا تعلق ابوالبشر سے نہیں بلکہ نوع انسانی سے ہے۔ وہ کہتے ہیں: "قرآن مجید نے ہبوط آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لئے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا بلکہ اس کے پیش نظر حیات انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف و سادہ حالت میں شعور ذات کی اولین جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا۔ وہ پابند فطرت اور مجبور زندگی کے خواب سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے یعنی وہ اس دنیائے اسباب میں مجبور نہیں بلکہ خود بھی اسباب و علل پیدا کرنے کا اہل ہے۔" (تشکیل جدید ص ۱۲۷، ۱۲۸)۔

اس قرآنی تمثیل میں جنت کا اشارہ بھی اقبال کے خیال میں اس فوق الحواس بہشت کی طرف نہیں ہے کہ جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انسان جنت سے نکل کر زمین پر آگرا بلکہ اس کا اشارہ حیات انسانی کے اس ابتدائی دور کی طرف ہے جس میں انسان کا اپنے ماحول سے ابھی عملاً کوئی رشتہ قائم نہیں ہوا تھا اور جس میں وہ انسانی حاجتوں کے تکلیف دہ احساس سے بے خبر تھا۔ انسان کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا اور یہی وجہ ہے کہ اس کی تقصیر معاف کر دی گئی۔ عہد نامۂ عتیق میں آدم کے جرم نافرمانی کی بنا پر زمین کو ملعون اور دار العذاب قرار دیا گیا ہے جہاں انسان اپنے اولین گناہ کی پاداش میں قید و بند کی زندگی بسر کر رہا ہے لیکن قرآن مجید کے لحاظ سے دنیا انسان کا مستقر اور متاع ہے جس کے لئے اسے اللہ تعالیٰ کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ از روئے قرآن یہ دنیا انسان کے لئے ایک امتحان گاہ ہے جہاں اسے شر اور خیر سے آزمایا جاتا ہے کہ انسان کی مخفی قوتوں کی تربیت اسی طریقے سے ممکن ہے۔

چنانچہ اقبال سارے عالم انسانیت کی تاریخ کو خیر اور شر کی کشمکش کے طور پر ہی دیکھتے ہیں۔ ان کا مشہور شعر ہے ؎

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

یہاں چراغ مصطفوی علامت ہے حق یا خیر کی اور شرار بولہبی سے مراد ہے باطل یا شر۔ اسی طرح ایک اور مشہور شعر ہے ؎

نہ ستیزہ گاہِ جہاں نئی نہ حریفِ پنجہ فگن نئے
وہی فطرتِ اسد اللّٰہی وہی مرحبی وہی عنتری

یہاں فطرتِ اسد اللّٰہی حق یا خیر کی نمائندگی کرتی ہے اور مرحبی و عنتری باطل یا شر کی۔ اس سلسلے میں یہ دو شعر بھی دیکھیے ــ

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید   ایں دو قوت از حیات آید پدید
زندہ حق از قوتِ شبیری است   باطل آخر داغِ حسرت میری است

اقبال پوری انسانی تاریخ کو حق و باطل کی باہمی آویزش کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اہلِ حق خواہ کسی نسل، کسی رنگ، کسی خطۂ ارض اور کسی زمانے سے تعلق رکھتے ہوں سب ایک ہیں۔ اسی طرح باطل کے پرستار یا حامی خواہ وہ کوئی ہوں اور کہیں ہوں، ہزار سال پرانے ہوں یا دورِ جدید کے سب ایک ہیں۔ قوم و وطن کے موضوع پر علامہ اقبال نے جو بحث مولانا حسین احمد مدنی سے کی تھی اس سلسلے میں ایک مضمون "جغرافیائی حدود اور مسلمان" کے عنوان سے لکھا تھا۔ اس میں وہ فرماتے ہیں "کون نہیں جانتا کہ حضرت ابراہیم سب سے پہلے پیغمبر تھے جن کی وحی میں قوموں، نسلوں اور وطنوں کو بالائے طاق رکھ دیا گیا۔ بنی آدم کی صرف ایک تقسیم کی گئی، موحد و مشرک، اس وقت سے لے کر دو ہی قسمیں دنیا میں ہیں، تیسری کوئی قسم نہیں ...... امتِ مسلمہ کے مقابل میں تو صرف ایک ہی قسم ہے اور وہ الکفرۃ ملۃ واحدۃ کی ہے۔" اسی مضمون میں آگے چل کر وہ لکھتے ہیں "انسان کی تاریخ پر نظر ڈالو ایک لامتناہی سلسلہ باہمی آویزشوں کا، خونریزیوں کا اور خانہ جنگیوں کا۔ کیا ان حالات میں عالمِ بشری میں ایک ایسی امت قائم ہو سکتی ہے جس کی اجتماعی زندگی امن و سلامتی پر مؤسس ہو؟ قرآن کا جواب ہے کہ ہاں ہو سکتی ہے بشرطیکہ توحیدِ الٰہی کو انسانی فکر و عمل میں حسبِ منشائے الٰہی مشہود کرنا انسان کا نصب العین قرار پائے۔"

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان کی اجتماعی زندگی اسی وقت امن و سلامتی سے ہمکنار ہو سکتی ہے جب وہ شر و باطل یعنی کفر و تاریکی کی قوتوں پر غالب آ کر حق و صداقت یعنی ایمان و خیر کی بنیاد پر اپنی تعمیر کرے۔ علاوہ اس خیال کے بھی حامل ہیں کہ خیر و شر کی قدیمی کشمکش میں فتح آخر خیر ہی کی ہوگی۔ ان الباطل کان زہوقا۔ علامہ کہتے ہیں:-

"تا خدا اَن یُّطفِئُوا فرمودہ است   از فسردن ایں چراغ آسودہ است

اس شعر میں چراغ کا اشارہ چراغِ حق و ایمان کی طرف ہے اور ان یطفئوا کا اشارہ کلام مجید کی اس آیت کی طرف "یریدون ان یطفئوا نور اللہ بافواھھم واللہ متم نورہ ولو کرہ الکفرون" یعنی کفار اللہ کے نور کو بجھانے کی فکر میں ہیں لیکن اللہ ان کی آرزوؤں کے خلاف اس نور کو بڑھائے گا اور مکمل کرے گا۔ اسی طرح حق و باطل کی قدیمی کشمکش میں حق بازی نہیں ہارے گا۔ اسی لئے اقبال انسانیت کے مستقبل کے بارے میں بہت پُرامید ہیں، نہ صرف پُرامید بلکہ پُریقین ہیں، چنانچہ جاوید نامہ میں فرشتوں کی زبان سے کہلواتے ہیں۔

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے   زمیں از کوکبِ تقدیر او گردوں شود روزے

اسی طرح اردو کا مشہور شعر ہے ؎

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

اقبال کی یہ رجائیت اور انسان کے تابناک مستقبل پر اُن کا یہ اعتماد، دورِ حاضر کے قنوطیت سے بھرپور فلسفیانہ نظریات کے ظلمت خانے میں ایک مینارِ نور سے کم نہیں۔

اقبال کی رجائیت کی اساس محض اعتقادی نہیں ہے بلکہ عقلی و استنباطی بھی ہے۔ انھوں نے حیات و کائنات کے مشاہدے اور تاریخ کے وسیع و عمیق مطالعے کے بعد جو نتائج اخذ کئے اور جو نظامِ حکمت مرتب کیا اس سے بھی ان کی رجائیت کی توثیق ہوتی ہے۔ جیسا کہ عام طور پر معلوم ہے ان کے نظامِ حکمت کی عمارت کا سنگِ بنیاد ان کا نظریۂ خودی ہے، اسی سے ان کے سارے افکار و تصورات مشتق ہیں۔ سادہ لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال نے خودی سے مراد وہ شعور لیا ہے جو خودشناس و خود آگاہ ہو۔ اسے آپ چاہیں تو خودشناسی، خود شعوری یا خود آگاہی بھی کہہ سکتے ہیں۔ اب اقبال کا کہنا یہ ہے کہ خودی کوئی شے نہیں جو خلا یا مکان میں پڑی ہوئی ہو۔ بلکہ اس کی اصل فعلیت ہے، وہ ایک حرکی اور تخلیقی قوت ہے جو انسان کے افعال کو مربوط کرتی اور ان کے اندر وحدت پیدا کرتی ہے۔ وہ ایک رفعت پذیر روح ہے جو اپنے عروج و ارتقا میں ایک مرتبۂ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتی چلی جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان کی زندگی، علیٰ ہٰذا اس کی پے بہ پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ پیدا کرے جس نے اس کا ہر چہار طرف احاطہ کر رکھا ہے یعنی مکان و زمان کی وہ عظیم وسعت جو اس امر کی منتظر ہے کہ انسان کا دستِ تسخیر اسے پورے طور پر مسخر کر لے۔ (تشکیلِ جدید ص ۱۹۰)
علامہ کے خیال میں کائنات بتدریج نزاع کی حالت سے نظم و آہنگ کی طرف سفر کر رہی ہے اور اعلیٰ الارتقائی درجے پر نفسِ باشعور یعنی انسان اس عملِ ترقی میں احسن الخالقین کا معاون ہے۔ اقبال کی نظر میں کائنات مجموعۂ اشیا نہیں بلکہ مجموعۂ افراد ہے جن میں سے ہر ایک فرد محدود و متناہی ہوتے ہوئے بھی مرکزِ وارداتِ حیات ہے۔ خود اللہ تعالیٰ بھی ایک فرد یا ذات ہے مگر وہ بے مثل و لامحدود ہے، وہ حقیقتِ کل ہے جس کی حیات کا ہر لمحہ بیداری اور خلاقی کا لمحہ ہے، وہ انائے مطلق ہے جس سے اناؤں ہی کا صدور ممکن ہے یعنی اس کی تخلیقی قدرت کا اظہار ان وحدتوں کی شکل ہی میں ہوتا ہے جن کو ہم انا یا خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ کائنات اناؤں سے عبارت ہے جو مختلف درجوں پر ہیں، وجود کے سرگم میں انائیت کا نغمہ درجہ بدرجہ تیز ہوتا چلا جاتا ہے تا آنکہ ذاتِ انسانی میں یہ درجۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ تمام متناہی اناؤں میں انسانی انا سب سے زیادہ ترقی یافتہ ہے کہ یہ سب سے زیادہ خود شعور، سب سے زیادہ آزاد و متحرک سب سے زیادہ تخلیقی ہے۔

انسانی انا یا خودی کی وہ صفت جو اسے تمام دوسری خودیوں سے ممتاز کرتی ہے یہ ہے کہ وہ قدر آشنا ہے اور اس کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہیں۔ یہ انسانی خودی کی قدر آشنائی ہے جو اس میں کسی نہ کسی آئیڈیل یعنی نصب العین کی محبت پیدا کر دیتی ہے۔ اقبال کے خیال میں اپنے نصب العین تک پہنچنے یا اسے حاصل کرنے کی خواہش ہی وہ قوت ہے جو انسانی خودی کے عمل کے لیے مہمیز کا کام کرتی اور اس کے عمل کی جہت کو متعین کرتی ہے نصب العین ہی خودی کی تمام سرگرمی و حرکت کا سبب ہے۔ اس نصب العین کے لئے اقبال اپنی شاعری میں مختلف لفظ استعمال کرتے ہیں کبھی اسے مدعا کہتے ہیں کبھی آرزو، کبھی تمنا، کبھی مقصد کبھی مقصود، کبھی منزل، کبھی کچھ اور غرض موقع موقع سے وہ نصب العین کے لئے

کئی لفظ استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح نصب العین کی محبت کے لئے بھی انہوں نے مختلف لفظ استعمال کئے ہیں۔ کبھی اسے عشق کہتے ہیں۔ کبھی مشتاقی، کبھی شوق، کبھی ذوق، کبھی مستی، کبھی جذب اور کبھی کچھ اور۔ اقبال ارتقائے حیات کے پیچھے آرزوؤں اور تمناؤں ہی کا دستِ قدرت کارفرما دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک مقصد کی لگن اور حصولِ آرزو کی تڑپ دلوں کو بیقرار رکھتی ہے اور دلوں کی یہ بیقراری اپنی خواہش کے مطابق خارج میں واقعات کو ڈھالتی اور اسباب پیدا کرتی ہے۔ خارج میں جو کچھ ظہور پذیر ہوتا ہے وہ اصل میں آرزوؤں اور تمناؤں کے باطنی سرچشمے کا مرہونِ منت ہوتا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کے لئے انسان نے جو دستور، قواعد بنائے اور جو عمرانی و معاشرتی علوم و فنون ایجاد کئے وہ اسی لئے کہ انسان کے دل میں منظم، باضابطہ اور محفوظ و ترقی یافتہ زندگی بسر کرنے کی آرزو پیدا ہوئی۔ تہذیب و تمدن کے سارے سامان اور تنظیم و ارتقا کے تمام اسباب آرزو و تمنا ہی کی بدولت معرضِ وجود میں آئے ہیں:

چیست نظمِ قوم و آئین و رسوم　　　چیست رازِ تازگی ہائے علوم
آرزوئے کو بزورِ خود شکست　　　سر ز دل بیروں زد و صورت ببست

غرض انسان وہی کچھ بنتے اور حاصل کرتے ہیں جس کے بننے اور حاصل کرنے کی تمنا اُن کے دلوں میں موجزن ہوتی ہے۔ ہم تخلیقِ مقاصد کے باعث ہی زندہ و متحرک ہیں اور ہماری زندگی میں جس قدر چمک اور تابناکی ہے وہ آرزوؤں ہی کی مرہونِ منت ہے۔

ما ز تخلیقِ مقاصد زندہ ایم　　　از شعاعِ آرزو تابندہ ایم

اب اقبال کے خیال میں اگرچہ قوم یا جماعت . . . خواہ وہ جغرافی و وطنی بنیاد پر قائم ہوئی ہو یا نسلی و لونی بنیاد پر یا نظریاتی بنیاد پر . . . . اپنی ایک علیحدہ شخصیت اور وجود بھی رکھتی ہے جس کا مقصد اجتماعی انا یا جماعتی خودی کا استحکام و ارتقا ہوتا ہے تاہم اس کا وجود اساسی طور پر اختلاطِ افراد کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس کی ذہنی و دماغی قابلیت کا دھارا افراد ہی کے دماغ میں سے ہو کر بہتا ہے اور وہ اصل میں افراد کی شخصیت کے استحکام اور ان کی خودی کی توسیع و رفعت کا ایک ذریعہ ہوتی ہے۔ لیکن بقول اقبال:

> "حیاتِ ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ افرادِ قوم کسی آئینِ مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباین و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لئے ایک قلبِ مشترک پیدا ہو جائے۔"
>
> (دیباچہ مثنوی رموزِ بیخودی)

اقبال معاشرے یا جماعت کے وجود کو ضروری سمجھتے ہیں کہ بغیر اجتماعی تعلقات کے فرد کی شخصیت کی تکمیل ممکن نہیں لیکن آخری تجزیے میں ان کے لحاظ سے فرد قدر بالذات ہے اور جماعت قدر بالواسطہ کہ فرد کا وجود بے منتِ غیر ہے اور جماعت کا وجود افراد پر منحصر ہے۔

اب جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں فرد کے عمل کا سرچشمہ اس کی خودی کا نصب العین ہے۔ اس لئے تاریخ کی حرکات کے اسباب اور قوموں کے عروج و زوال کے قوانین اقبال کے نزدیک خارجی نہیں جیسا کہ مارکس یا بعض اور مفکرین سمجھتے ہیں بلکہ یہ

قوانین داخلی میں یعنی خود انسان کے اندر کارفرما ہیں۔ خودی کی قوتِ محرکہ نصب العین سے اس کا عشق ہے، خودی کے تمام اعمال نصب العین تک پہنچنے یا اسے حاصل کرنے کے لئے ہوتے ہیں:-

آرزو صیدِ مقاصد را کمند　　دفترِ اعمال را شیرازہ بند

مدعا گردد اگر مہمیزِ ما　　ہمچو صرصر می رود شبدیزِ ما

مدعا رازِ بقائے زندگی　　جمع سیماب قوائے زندگی

آرزو ہنگامہ آرائے خودی　　موجِ بے تابے ز دریائے خودی

زندگی در جستجو پوشیدہ است　　اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
آرزو را در دلِ خود زندہ دار　　تا نہ گردد مشتِ خاکِ تو غبار

لیکن ظاہر ہے کہ نصب العین بھی کئی ہو سکتے ہیں ضروری نہیں کہ ایک فرد کا جو مدعا و مقصود ہو وہی دوسرے فرد کا بھی ہو۔ لیکن اگر کسی جماعت کے افراد کے نصب العین میں وحدت نہیں ہوگی تو پھر لازماً اس جماعت کے عمل میں بھی یکجہتی نہیں ہوگی۔ نصب العین کی وحدت کسی بھی جماعت کی ترقی کے لئے اشد ضروری ہے اور یہ وحدت جماعت میں کوئی صاحبِ نظر اور باعمل فرد ہی پیدا کر سکتا ہے۔ یہ اپنے آپ نہیں پیدا ہو جاتی۔ اسی لحاظ سے اقبال نے اقوام کی تقدیر کو افراد کے ہاتھوں میں قرار دیا ہے۔ یہ مقاصد و عزائم کا اتفاق و اشتراک ہی ہے جو کسی جماعت کو متحد و منظم کر کے ایک قوم بنا دیتا ہے۔ اس اشتراک و اتحاد کے بغیر کوئی جماعت صحیح معنوں میں قوم نہیں کہلا سکتی۔ جس طرح ہر شخص کی زندگی میں چھوٹے بڑے کئی مقاصد ہوتے ہیں لیکن کامیاب زندگی کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ تمام مقاصد کسی ایک مقصدِ غائی کے تحت آ جائیں اور فرد کی تمام توجہ و سعی اسی مقصدِ غائی کی طرف مبذول ہو جائے جو اس کا نصب العین کہلائے گا۔ بالکل اسی طرح کسی جماعت کی ترقی کے لئے بھی ایک مقصدِ غائی یعنی نصب العین کا ہونا ضروری ہے کہ یہی اس کے اجتماعی عمل میں یکجہتی پیدا کر سکتا ہے۔ افکار و کردار کی وحدت اور عزائم و مقاصد کا اتحاد، سب کا انحصار نصب العین کی وحدت پر ہے:

ع　ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت
ع　وحدت افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام

ایک اور جگہ اقبال کہتے ہیں:

شبے پیشِ حق بگریستم زار　　مسلماناں چرا زار اند و خوار اند

ندا آمد نمی دانی کہ ایں قوم   دلے دارند و محبوبے ندارند

یہاں محبوب سے مراد نصب العین ہی ہے جس کی محبت قوتِ محرکہ کا کام کرتی اور عروج پر پہنچاتی ہے۔

اقبال کے خیال میں فرد کے لیے . . . . چنانچہ اسی بنا پر افراد کے مجموعے یعنی قوم یا ملت کے لئے . . . . بلند ترین نصب العین اگر کوئی ہو سکتا ہے تو یہ کہ وہ خلیفۃ اللہ فی الارض بنے اور اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے میں وہ سب صفاتِ حسنہ پیدا کرے جن سے اللہ تعالیٰ کو متصف کیا جاتا ہے۔ جب وہ تلقین کرتے ہیں "یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ" تو اس سے ان کی مراد یہی ہوتی ہے۔ اقبال نے تاریخ کے مطالعے سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جو قوم یا جو معاشرہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نیابت کرنے کی نیت یا اہلیت نہیں رکھتا وہ فنا ہو جاتا ہے بالفاظِ دیگر جو معاشرہ من حیث القوم صفاتِ حسنہ سے عاری ہو جاتا ہے وہ مٹ جاتا ہے مطالعہ بتاتا ہے کہ اس قوم یا معاشرے کی تباہی فوراً ہی وقوع پذیر نہیں ہوتی بلکہ وقت لیتی ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ قومی و اجتماعی زندگی کی مدت ایک فرد کی زندگی کی مدت کے مقابلے میں طویل ہوتی ہے اس لئے قومی اعمال کے نتائج دیر میں ظاہر ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہر قوم کی زندگی میں کچھ حیات بخش اور صالح میلانات بھی ہوتے ہیں جو ہلاکت آفریں رجحانات و خصائص کے اثر کو کسی حد تک معتدل کرتے رہتے ہیں اور اس طرح قوم کی تباہی فوری نہیں ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ ہوتی ہے حتیٰ کہ انحطاط و زوال اس نقطے تک پہنچ جاتا ہے کہ اس قوم کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ قوموں کی تاریخ میں قانونِ مکافاتِ عمل کی سست روی کا ایک سبب اور بھی ہے جس کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لئے رحمت و مغفرت کا دروازہ ہر وقت کھلا رکھنا چاہتا ہے اور غلط کار اور صفاتِ حسنہ سے عاری قوم کو اصلاح و درستی کرنے اور صراطِ مستقیم پر آنے کی پوری پوری مہلت دینا چاہتا ہے اس لئے پاداشِ عمل میں جلدی نہیں کرتا۔ ارشادِ خداوندی ہے:

وربک الغفور ذوالرحمۃ لو یؤاخذھم	اللہ تعالیٰ تو معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے
بما کسبوا لعجل لھم العذاب بل	ورنہ اگر وہ بُرے کاموں پر لوگوں کی گرفت کرے تو
لھم موعد لن یجدوا من دونہ موئلا	ان پر فوراً عذاب بھیج دے جس کے مقابلے میں وہ کوئی
وتلک القریٰ اھلکناھم لما ظلموا و	پناہ نہ پائیں گے اور یہ آبادیاں جن کو ہم نے ہلاک کر دیا
جعلنا لمھلکھم موعدا۔ (کہف۔ ۵۸)	جب انہوں نے ظلم کیا لیکن ہم نے ان کی ہلاکت کا
	ایک وقت مقرر کر رکھا تھا۔

جیسا کہ ذکر ہوا اقبال کے نزدیک انسانی عمل کی قوتِ محرکہ نصب العین کا عشق ہے۔ فرد ہو کہ جماعت، مقصد کی لگن ہی اس کی جدوجہد کی اصل محرک ہے، وہی خفتہ قوتوں کو بیدار کرتی ہے، ان کے مختلف اجزا کو باہم مربوط کرتی ہے۔ ان میں ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے اور ان میں ایثار و قربانی کا جذبہ ابھارتی ہے۔ حیاتِ قومی کی سب سے بڑی نشانی یہ ہے کہ قوم کے افراد اپنے نصب العین کی خاطر بڑی سے بڑی قربانی حتیٰ کہ اپنی جان اور اپنی اولاد کی قربانی دینے سے بھی گریز نہ کریں۔ ایثار و قربانی کا جذبہ قوم میں اسی نسبت سے بڑھتا ہے جس نسبت سے نصب العین کے ساتھ اس کی محبت اور لگن میں ترقی ہوتی ہے۔ نصب العین

کی لگن قوم کی قوتِ عمل کو جِلا دیتی ہے اور وہ ترقی کرنے لگتی ہے۔ لیکن اگر قوم میں کسی وجہ سے اپنے نصب العین پر یقین و اعتماد نہ رہے اور اس کی محبت کمزور پڑ جائے تو قوتِ محرکہ کے نہ ہونے کی وجہ سے اس کا جوشِ عمل بھی سرد پڑ جاتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ قوم زوال و فنا سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔ بالفاظِ اقبال ؎

مرگِ قوم از ترکِ مقصودِ حیات

اگر کوئی قوم نیابتِ الٰہیہ کے منصب پر فائز ہوتے ہوئے یعنی اللہ تعالیٰ کی صفاتِ حسنہ کو زیادہ سے زیادہ اپنانے کو اپنا نصب العین نہ بنائے بلکہ اس سے کمتر کوئی اور مقصد اپنے پیشِ نظر رکھے مثلاً مادی و اقتصادی خوشحالی، یا توسیعِ ملک و عالمی اقتدار، یا اشاعت و ترویجِ اشتمالیت یا نسلی تفوق کا استحکام یا کچھ اور، تو جب تک اس قوم کے بیشتر افراد اس نصب العین کی صحت و صداقت اور خوبی و فضیلت پر یقین و اعتماد کے حامل ہوں گے اس وقت تک اس قوم کی تمام سرگرمیاں اور پالیسیاں اس سمت میں مرکوز رہیں گی اور اس نصب العین کے حصول کے لئے بیشتر افراد ہر قسم کی قربانی دینے کے لئے تیار رہیں گے۔ اس طرح یقین، اتحاد اور تنظیم کے باعث قومی یک جہتی پیدا ہو کر وہ قوم اپنے مقصد کے حصول میں کامیاب ہو جائے گی اور اس وقت تک کامیاب و کامران ہوتی رہے گی جب تک من حیث القوم اپنے نصب العین کی صداقت و فضیلت پر اس کا یقین پختہ رہے گا۔ لیکن چونکہ نصب العین ناقص اور محدود ہو گا اس لیے ایک وقت ایسا ضرور آئے گا جب اپنے نصب العین کی محدودیت اور ناقصیت قوم پر آشکار ہو جائے گی۔ اس کے اسباب خارجی بھی ہو سکتے ہیں اور داخلی بھی، خارجی بایں معنیٰ کہ کسی اور بہتر و برتر نصب العین والی قوم یا جماعت سے سامنا ہو یا ربط پیدا ہو اور داخلی بایں معنیٰ کہ قوم اپنے نصب العین کو انسانی و عالمی تناظر میں دیکھنے لگے اور اپنے ضمیر کی روشنی میں اسے ناقص و محدود پائے۔ غرض یہ کہ ایک وقت ایسا ضرور آ جاتا ہے جب قوم اپنے مقصود کو حاصل کر لینے کے بعد اس سے برگشتہ ہو جاتی ہے۔ اسے ترک کر دیتی ہے اور اس سے بہتر نصب العین کو اپنا مقصود بنا کر پھر سرگرمِ عمل ہو جاتی ہے یا پھر اگر ایسا نہیں کرتی تو نصب العین کے نقص سے آگاہ ہو جانے کے باعث اس سے قوم کی محبت اور لگن میں کمی آ جاتی ہے اور اس کا جوشِ عمل اور یک جہتی ختم ہو کر قوم زوال و فنا سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔ اس نظریے کی توثیق قدیم تاریخ کے مطالعے سے بھی بآسانی ہو سکتی ہے اور ماضی قریب کے واقعات سے بھی۔ گویا یہ کہنا درست ہو گا کہ ناقص محدود یا غلط نصب العین کی پرستار جماعت یا قوم کے زوال کا سامان خود اس نصب العین ہی میں موجود ہوتا ہے۔

اقبال جب اعلیٰ تعلیم کے لئے یورپ گئے تھے تو یورپی اقوام کے مقاصد کا بغور مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ان کے نصب العین میں دو عناصر خاص طور پر نمایاں تھے، ہر قیمت پر وطنی یا نسلی قومیت کا فروغ اور اپنی قوم کے لئے اقتصادی خوشحالی اور مادی آسائش و راحت کا حصول۔ یورپی اقوام کے نصب العین میں اقبال کو اخلاقی و مذہبی اور انسانی و روحانی قدروں کا کوئی عمل دخل نہیں نظر آیا۔ چنانچہ انہوں نے اقوامِ مغرب کے رویے کو غلط اور ناقص قرار دے کر ۱۹۰۷ء ہی میں یہ تنبیہ کر دی تھی ؎

دیارِ مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دکاں نہیں ہے   کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہوگا

۱۹۱۴ء اور پھر ۱۹۳۹ء کی عالمی جنگیں جن کا خمیازہ متحارب قوموں کو ہولناک تباہی، وسیع جانی و مالی نقصان اور اپنے اقتدار میں نمایاں ضعف کی صورت میں بھگتنا پڑا ان کے ناقص اور غلط مقاصد ہی کا لازمی نتیجہ تھیں۔ ان عالمی جنگوں نے مغرب کے اہلِ فکر کو اس بات پر مجبور کر دیا ہے کہ وہ اپنے نصب العین پر نظرِ ثانی کریں۔ چنانچہ دورِ حاضر کے ممتاز ترین مؤرخ ٹائن بی کا خیال یہ ہے کہ اگر اہلِ مغرب زندہ رہنا چاہتے ہیں تو انھیں مذہب کی طرف واپس آنا پڑے گا اور اپنی قوتوں کو روحانیت میں لگانا پڑیگا کیونکہ مذہب ہی ایسی چیز ہے جس کے ذریعے دنیا متحد ہو سکتی ہے، سیاست اتحادِ انسانی قائم کرنے کی اہل نہیں، سیاست نے تو ہمیشہ دنیا کو منقسم رکھا اور تفرقے کے راستے پر چلایا ہے۔

ٹائن بی سے بہت پہلے علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں یہ کہا تھا: "جس مایوسی اور دل گرفتگی میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیرِ اثر انسانی تہذیب کو ایک زبردست خطرہ لاحق ہے، اس کا علاج نہ تو عہدِ وسطیٰ کی صوفیانہ تحریک سے ہو سکتا ہے اور نہ جدید زمانے کی وطنی قومیت اور لادینی اشتراکیت کی تحریکوں سے۔ اس وقت دنیا کو حیاتِ نو کی ضرورت ہے۔ اگر عصرِ حاضر کا انسان دوبارہ وہ اخلاقی ذمے داری اٹھا سکے گا جو جدید سائنس نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ صرف اسی طرح اس کے اندر ایمان اور یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک انفرادیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب جہاں تک اس کے مدارجِ عالیہ کا تعلق ہے نہ تو محض عقیدے کا نام ہے، نہ کلیسا اور رسومِ ظاہری کا۔ لہٰذا جب تک انسان کو اپنے آغاز اور انجام یا دوسرے لفظوں میں اپنی ابتدا اور انتہا کی کوئی نئی جھلک نظر نہیں آتی، وہ کبھی اس معاشرے پر غالب نہیں آ سکتا جس میں باہمدگر مقابلے اور مسابقت نے ایک نہایت غیر انسانی شکل اختیار کر رکھی ہے اور نہ اس تہذیب و تمدن پر غالب آ سکتا ہے جس کی روحانی وحدت اس کی مذہبی اور سیاسی قدروں کے اندرونی تصادم سے پارہ پارہ ہو چکی ہے۔"

(خطبہ بعنوان "کیا مذہب کا امکان ہے")

اقبال کے خیال میں بنی نوعِ انسان ہمیشہ تاریکی میں نہیں بھٹکتی رہے گی بلکہ دنیا کی ہر قوم، ہر معاشرہ اور ہر جماعت اپنے تجربے اور عالمِ انسانیت کے مشاہدے کی بنا پر اپنے ناقص اور محدود نصب العین سے آخرکار آگاہ ہو جائے گی اور اس طرح ٹھوکریں کھا کھا کر لازماً صحیح سمت میں اور صحیح نصب العین کی طرف اپنا رخ موڑ دے گی۔ جیسا کہ ذکر ہوا اقبال کے خیال میں یہ صحیح نصب العین ہے نیابتِ الٰہی یا بالفاظِ دیگر حکومتِ الٰہیہ کا قیام۔ اقبال کو اعتقادِ کامل ہے کہ تاریخ کا عمل آخر انسان کو راہِ راست پر ضرور لے آئے گا۔ تاریخ کی حرکت بے مقصد، بے منزل اور اٹکل پچو نہیں ہے۔ از روئے قرآن اللہ تعالیٰ نے کائنات اور انسان کو تفریحاً کھیل کے طور پر نہیں پیدا کیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

وما خلقنا السماوٰت والارض وما بینھما لٰعبین - انبیاء - ۱۶

چنانچہ اقبال کے نزدیک عملِ تاریخ ایک خاص منزل کی جانب رواں ہے اور وہ منزل ہے: "ایسی مثالی نسل کو جنم دینا جو ایسے افراد پر مشتمل ہو کر بے مثال آپ ہوں اور انسانِ کامل کے والدین بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔" (اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے

کا مقدمہ) ۔ گویا اقبال کے خیال میں تاریخ کی حرکت اس سمت میں ہے کہ صفاتِ حسنہ سے متصف افراد سے عبارت ایک وسیع معاشرہ وجود میں آئے جو سارے عالمِ انسانیت کے لئے ایک ایسی مثال قائم کر دے کہ اس کی تقلید ہر قوم کرنے لگے۔ اقبال کو اعتماد ہے کہ یہ مقصد مستقبل میں ضرور حاصل ہو گا اور عالمِ انسانیت کی تعمیر بالآخر ایک ایسے نظریے کی بنیاد پر عمل میں آئے گی جو انسان کو محض حیوانِ ناطق نہیں قرار دیتا بلکہ اشرف المخلوقات مان کر اسے خلیفۃ اللہ فی الارض کے منصب پر فائز دیکھنا چاہتا ہے۔ یہ نظریہ عرفِ عام میں اسلام کے نام سے موسوم ہے۔

محض اس بنا پر نہیں کہ وہ ایک مسلم گھرانے میں پیدا ہوئے تھے بلکہ تاریخِ عالم اور مختلف حکما و فلاسفہ کے افکار و تصورات کے مطالعے کے بعد پورے غور و خوض سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ دنیا بھر کے قدیم و جدید نظام ہائے فکر و عمل کے مقابلے میں اسلام کا تصورِ الٰہ اور تصورِ انسانِ کامل اور تصورِ حیات فکری و عملی ہر دو لحاظ سے بلند ترین، وسیع ترین اور صحیح ترین ہے۔ اسی لئے انھیں یقین ہے کہ اس تصور کی حامل جماعت یعنی امتِ مسلمہ کا مستقبل تابناک ہے۔ نہ صرف یہ کہ یہ امت فنا نہیں ہو گی بلکہ جن عقائد و افکار اور تصورات و اقدار کی وہ حامل اور امین ہے ان کا شیوع اور غلبہ ہمہ گیر ہو گا۔ مستقبل میں اسلامی قدروں اور ملتِ اسلامیہ کی عالمگیر حیثیت کے بارے میں اقبال نے کہیں اشارۃً اور کہیں صراحۃً اپنے اعتماد کا اظہار جابجا کیا ہے۔ مثلاً "مسجدِ قرطبہ" میں کہتے ہیں ؎

آبِ روانِ کبیر تیرے کنارے کوئی — دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں — میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے — لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب

اس خوش آئند زمانے کے بارے میں جب انسانیت اپنی منزلِ مراد کو پہنچ جائے گی اور ہر طرف اسلام کا بول بالا ہو گا، اُردو کا یہ شعر دیکھئے :

شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے
یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے

ایک اور مقام پر چینیوں، ساسانیوں، رومیوں، یونانیوں اور تاتاریوں کے زوال کا ذکر کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں :

در جہاں بانگِ اذاں بود است و ہست — ملتِ اسلامیاں بود است و ہست
عشق آئینِ حیاتِ عالم است — امتزاجِ سالماتِ عالم است
عشق از سوزِ دلِ ما زندہ است — از شرارِ لا الٰہ تابندہ است
گرچہ مثلِ غنچہ دل گیریم ما — گلستاں میرد اگر میریم ما

غرض اقبال کو آخر کار ملتِ اسلامیہ کی ہمہ گیر کامیابی کا یقین ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ یہ ملت جغرافیائی، نسلی، وطنی یا لسانی حدود کی پابند نہیں بلکہ ساری دنیا کو اپنا گھر سمجھتی ہے اور روئے زمین پر بسنے والے تمام انسانوں کو ایک کنبہ اور ایک برادری قرار دیتی ہے۔ ملتِ اسلامیہ جن تصورات و اقدار کی حامل ہے انھیں بنی نوعِ انسان اپنے تجربات کی بدولت رفتہ رفتہ بالآخر قبول

کرتی جا رہی ہے خواہ اس کا اعتراف نہ کرے کہ اس نے یہ تصورات و اقدار اسلامی تعلیمات سے حاصل کی ہیں۔ آج کی دنیا میں حریت، مساوات اور اخوت کا جو چرچا ہے یہ اسلام کی اشاعت و ترویج سے پہلے کہاں پایا جاتا تھا۔ اسی طرح آدمیت کا احترام بنی آدم اعضائے یک دیگر اند کا تصور، محنت کا وقار، مذہبی رواداری، ہر قسم کے استحصال سے نفرت، عورت کی عزت، معاشرتی عدل کی اہمیت، تعلیم عام کی ضرورت وغیرہ کتنے ہی تصورات ہیں جنھیں آج ہم بطور مسلمات کے تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ اسلام کی اشاعت سے پہلے دنیا میں رائج نہیں تھے۔ یہ سب اسلام ہی کی دین ہیں۔ ملتِ اسلامیہ خوش نصیب ہے کہ ان چند قدروں کو بلا چون و چرا مانتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی زندگی اور سیرت و کردار میں انھیں عملاً نافذ دیکھ چکی ہے۔

چونکہ ملتِ اسلامیہ کا نصب العین وسیع اور بلند ہے اور اس کا مقصود و نہائی یہ ہے کہ روئے زمین پر بسنے والے تمام انسان اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت یعنی توحید الٰہی سے آگاہ ہو کر اپنی زندگی کو منشائے الٰہی سے ہم آہنگ کر لیں، تاکہ ان کے دلوں میں قومی امتیازات و گروہی تعصبات کے دہکتے ہوئے شعلے سرد پڑ جائیں اور ان کے سینے محبت و مروت، ہمدردی و یگانگت کے نور سے جگمگا اٹھیں، وہ سب انسانوں کو ایک خدا کی مخلوق سمجھ کر اپنی زندگی کو اخوت و مساواتِ انسانی کے اصول پر استوار کریں اور اپنے انفرادی و اجتماعی اخلاق کو پاکیزہ بنائیں، اس لئے اقبال کو یقین ہے کہ یہ ملت آخر کار ضرور غالب ہوگی۔ اس ملت کا غلبہ دراصل اس کے نقطۂ نظر اور نصب العین کا غلبہ ہوگا۔ اسی لیئے اقبال خاص طور سے مسلمانوں سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تاریخ کے اس عمل کو تیز کرنا ان کا فرض ہے ان کی ذمے داری ہے اور اس ذمے داری کو پورا کرنے میں انھیں تساہل سے بالکل کام نہیں لینا چاہیے ؎

سبق پھر پڑھ صداقت کا عدالت کا شجاعت کا   لیا جائیگا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

آب و تاب چہرۂ ایام، تو   در جہاں شاہد علی الاقوام، تو
نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ   از علوم امیٔ پیغام دہ
اے کہ می داری کتابش در بغل   تیز تر نہ پا بہ میدان عمل
فکر انساں بت پرستے بت گرے   ہر زماں در جستجوئے پیکرے
باز طرح آزری انداخت است   تازہ تر پروردگارے ساخت است
کاید از خوں ریختن اندر طرب   نام او رنگ است و ہم ملک و نسب
آدمیت کشتہ شد چوں گوسفند   پیش پائے ایں بت نا ارجمند
اے کہ خوردستی ز مینائے خلیل   گرمی خونت ز صہبائے خلیل
بر سر ایں باطل حق پیرہن   تیغ لا موجود الا ہو بزن
جلوہ در تاریکیٔ ایام کن   آنچہ بر تو کامل آمد عام کن

یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ جب ملتِ اسلامیہ کا نصب العین وسیع اور بلند تھا تو پھر وہ اپنے مقام عروج پر برقرار کیوں

نہیں رہی اور زوال سے کیوں ہمکنار ہوئی؟ اس کا جواب اقبال یہ دیتے ہیں کہ ملت نے اپنا نصب العین بھلا دیا تھا، قرآن کی اسلامی تعلیمات میں علما نے غیر اسلامی ایرانی و یونانی تصورات کی آمیزش کر دی تھی اور نازک خیالیوں اور فلسفیانہ موشگافیوں سے انھیں ایسا رنگ دے دیا تھا جس کا اصل قرآنی تعلیمات اور عہدِ نبوی و دورِ صحابہ کی زندگی سے کچھ تعلق نہ تھا۔ متصوفین نے شریعت کے مقابلے میں طریقت کو اس قدر ابھار دیا تھا کہ عوام کے دلوں سے شریعت کی محبت اور اس پر عمل پیرا ہونے کا جذبہ جاتا رہا تھا جس سے ان میں تن آسانی و سہل انگاری پیدا ہو گئی، کردار میں سختی و پختگی باقی نہیں رہی ضعف آ گیا۔ نہ صرف یہ کہ عام مسلمانوں کے کردار میں قوت و پختگی کی کمی ہو گئی بلکہ دلنوازی، دلآویزی اور دلکشی بھی نہیں رہی۔

تا شعارِ مصطفیٰ از دست رفت قوم را رمزِ بقا از دست رفت

لیکن اقبال کے خیال میں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جس طرح فرد کی زندگی میں شباب کا زمانہ ایک ہی بار آتا ہے اسی طرح کوئی قوم ایک ہی بار عروج و ترقی حاصل کر سکتی ہے، دوبارہ سہ بارہ نہیں کر سکتی۔ قوم کی زندگی کو ایک فرد کی زندگی پر قیاس نہیں کرنا چاہیے کہ فرد کی زندگی تو حیات و ممات کے طبیعی و جسمانی قوانین کی پابند ہوتی ہے لیکن قوم کی زندگی طبیعی و جسمانی نہیں بلکہ اخلاقی و روحانی اصول و قوانین کی پابند ہوتی ہے۔ قوموں کی زندگی اور موت، عروج و زوال میں اصل اور فیصلہ کن عنصر نصب العین کا شعور، اس کی محبت اور اس کے لیے جوشِ عمل ہے۔ قوموں کی تقدیر ان کے اپنے ہاتھ میں ہے چاہیں تو اس تقدیر کو وہ اپنے عمل سے بدل سکتی ہیں۔ اگر سابق میں ان کا نشو و ارتقا غلط اصولوں پر ہوتا رہا ہے جس کی وجہ سے وہ زوال و فنا کے راستے پر چل نکلی ہیں تو اپنے مقصود، اپنے طرزِ فکر و عمل اور اپنے اخلاق و کردار کو بدل کر وہ پھر ایک نئے دورِ حیات کا آغاز کر سکتی ہیں۔ از روئے قرآن:

"اِنّ اللّٰہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم" یعنی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ اس کے افراد اپنے آپ کو نہ بدلیں۔

مختصر یہ کہ جس طرح مارکس کے نظریۂ تاریخ کو تاریخِ انسانی کی مادی تعبیر کا نام دیا گیا ہے اقبال کے نظریۂ تاریخ کو تاریخِ انسانی کی اخلاقی تعبیر کا نام دیا جا سکتا ہے۔

لیکن یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ اقبال کا تصورِ اخلاق بہت وسیع ہے اور اس میں "زندگی کس طرح گزارنی چاہیے" کے جواب میں جو کچھ کہا جا سکتا ہے سب شامل ہے۔ چنانچہ اخلاق سے مراد محض عملِ صالح اور معاملات بین الافراد نہیں بلکہ اس میں علم و حکمت بھی شامل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے خیرِ کثیر قرار دیا ہے۔ انسان اپنے علم و حکمت ہی کی قوت سے فطرت کے قوانین کو جان کر اس کی تسخیر کرتا ہے، عالمِ رنگ و بو کو اپنے تصرف میں لاتا ہے، موالید و عناصر پر حکمرانی کرتا ہے اور انھیں زندگی اور معاشرے کے فروغ و استحکام کے لیے استعمال کرتا ہے۔ جماعتیں اسی وقت آزادی اور عزت کی زندگی بسر کر سکتی ہیں جب وہ خارجی دنیا اور اس کی پوشیدہ قوتوں پر تصرف حاصل کریں۔ انسانی تمدن کی ترقی عبارت ہے عالمِ خارج پر تصرف حاصل کرنے کے طریقوں کی ترقی سے۔ قوائے عالم کی تسخیر استحکامِ خودی اور حیاتِ ملیہ کی استواری کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اقبال کے الفاظ میں —

ماسوا از بہر تسخیر است و بس   سینۂ او عرضۂ تیر است و بس
جستجو را محکم از تدبیر کن   انفس و آفاق را تسخیر کن
ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد   عالمے از ذرہ تعمیر کرد
تا ز تسخیر قوائے ایں نظام   ذوفنونی ہائے تو گردد تمام
نائب حق در جہاں آدم شود   بر عناصر حکم او محکم شود

آخری شعر میں جو نائب حق کی ترکیب اقبال نے استعمال کی ہے پھر ہمیں اسی بنیادی نکتے کی طرف لاتی ہے کہ ان کے نزدیک نیابت الٰہیہ کے رتبے پر فائز ہونا ہی بہترین اور بلند ترین نصب العین ہے جو انسانیت اپنے آگے رکھ سکتی ہے اور انسانی تاریخ کو اسی پیمانے سے جانچنا چاہیے کہ کس جماعت یا کس قوم نے یہ نصب العین اپنے آگے رکھا اور کس حد تک اسے حاصل کیا۔ اسی طرح حال اور مستقبل کے لئے بھی اقبال کا معیار یہی ہے اور وہ مستقبل کے بارے میں بہت پُر اُمید ہیں کہ ساری نوع انسانی رفتہ رفتہ اسی نصب العین کی طرف آ جائیگی۔ وہ سمجھتے ہیں کہ انسانی شاہراہِ ارتقا یعنی تاریخ کی منزل آخر اسلامی نظریۂ حیات کا اثبات اور قرآنی تصورِ اخلاق و معاشرت کا شیوع اور استقرار ہی ہے۔ اقبال کے خیال میں مسلمانوں کے مستقبل میں جو تغیر رونما ہونے والا ہے یہ نہیں ہے کہ وہ مغرب یا مشرق کے کسی غلط اور ناقص نظریۂ حیات کے پیرو بن کر کسی ناقص نصب العین کو حاصل کرنے میں سرگرم عمل ہو جائیں گے بلکہ مسلمانوں میں آئندہ یہ تغیر ہوگا کہ وہ اپنے اسلامی عقائد و اقدار کو ایک ایسی زبردست عملی علمی، ثقافتی اور عقلی قوت بنائیں گے جو ہر ملک اور ہر قوم اور ہر معاشرے کے دلوں کو مسخر کرے گی اور جس کی وجہ سے عالم انسانی پائیدار امن و سلامتی اور اتحاد و یک جہتی کی نعمتوں سے ہمکنار ہو گا۔ اقبال اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں۔

> "اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن و سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلامی کے کوئی دوسرا نظام ذہن میں نہیں آ سکتا، کیونکہ قرآن سے میری سمجھ میں جو کچھ آیا ہے اس کی رو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب کا متمنی بھی ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔"

۱۹۱۱ء کی محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس میں تقریر کرتے ہوئے انھوں نے صاف صاف یہ کہہ دیا تھا:

> "مجھ کو پان اسلامسٹ ہونے کا اقرار ہے اور میرا یہ اعتقاد ہے کہ ہماری قوم ایک شاندار مستقبل رکھتی ہے اور جو مشن اسلام کا اور ہماری قوم کا ہے وہ ضرور پورا ہو کر رہے گا۔ شرک اور باطل پرستی دنیا سے ضرور مٹ کر رہیگی اور اسلامی روح آخر کار غالب آئے گی۔"

اقبال کی اپنے کلام پر نظرِ ثانی

جگن ناتھ آزاد

اقبال کی پرورش ایک ایسے ماحول میں ہوئی تھی جس کا خمیر شعر و ادب کے رچے ہوئے مذاق سے اٹھا تھا۔ اُن کے استاد مولوی میر حسن نے جنھوں نے اقبال کو لڑکپن ہی میں اردو، فارسی اور عربی پڑھائی انھیں ان زبانوں کی شاعری کے اعلیٰ نمونوں سے بھی روشناس کرایا چنانچہ اقبال کی ابتدائی شاعری میں بھی ایرانی اور عرب شعرا کے معیاری اشعار کی یا اشعار کے ٹکڑوں کی تضمینیں ملتی ہیں۔ فارسی اور عربی کے معیاری کلام کے مطالعے، مولوی میر حسن کی تربیت اور اپنی افتادِ طبع کے باعث اقبال اپنے کلام کو ابتدا ہی سے اسی طرح دیکھنے کے عادی ہو گئے تھے جس طرح ایک آئینہ گر آئینہ بنانے کے بعد اُسے دیکھتا ہے اور جب تک مصرعے کی نوک پلک ہر اعتبار سے سنوار نہیں لیتے تھے انھیں اطمینان نہیں ہوتا تھا۔

اسی طالب علمی کے زمانے ہی میں اقبال نے داغ سے اپنے کلام پر اصلاح لینا شروع کر دی تھی اور یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ داغ نے شاعری کے اس پہلو کی طرف کہ مصرعے کی نوک پلک کو درست کرنا ضروری ہے اقبال کو خاص طور سے توجہ دلائی ہو گی چنانچہ اُن کی اُسی زمانے کی ایک غزل کا مقطع ہے ؎

لطف بڑھ جاتا ہے اقبال سخن گوئی کا
شعر نکلے صدفِ دل سے گہر کی صورت

یہ صدفِ دل سے شعر کے گہر کی صورت نکلنے کا معیار اقبال نے ہمیشہ اپنے سامنے رکھا ہے اور اگر کوئی شعر یا مصرع گہر کی طرح چمکتا دمکتا انھیں نظر نہیں آیا تو یا تو انھوں نے اسے اپنے کلام سے خارج کر دیا اور یا پھر اُسے چمکانے دمکانے اور نکھارنے سنوارنے کی طرف متوجہ ہوئے۔ میں اپنے اس مقالے میں اول الذکر قسم کے اشعار یعنی قلمزد اور نظر انداز کیے ہوئے اشعار کو زیادہ تر زیرِ بحث نہیں لاؤں گا بلکہ صرف اُن اشعار کا ذکر کروں گا جن میں اقبال نے ترمیم کی ہے۔

اس بحث کو شروع کرنے سے قبل میں اقبال کی زندگی کا ایک چھوٹا سا واقعہ بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔ ۱۹۱۸ء میں جب "رموزِ بے خودی" چھپی تو جسٹس دین محمد نے اقبال سے کہا کہ یوں تو یہ ساری مثنوی لاجواب ہے لیکن اس کا ایک شعر مجھے خاص طور سے پسند آیا ہے اور وہ شعر یہ ہے ؎

در میانِ کارزارِ کفر و دیں
ترکشِ ما را خدنگِ آخریں

اقبال نے جواب میں کہا: "دین محمد! یہ شعر میری چالیسویں کوشش کا نتیجہ ہے۔"

اس کے ساتھ ہی شعر میں ترمیم کے متعلق اقبال کی وہ رائے بھی پیش کر دینا میں ضروری سمجھتا ہوں جس کا اظہار انہوں نے پرنسپل لوکس کے ساتھ دورانِ گفتگو میں کیا تھا۔ یہ واقعہ مولانا عبدالمجید سالک کے الفاظ میں سنیئے:

> "ایک دفعہ کا ذکر ہے فارمن کرسچین کالج لاہور کا سالانہ اجلاس تھا جس میں علامہ بھی مدعو تھے۔ کالج کے پرنسپل ڈاکٹر لوکس نے علامہ سے کہا کہ آپ اجلاس اور چائے سے فارغ ہونے کے بعد ذرا ٹھہریئے گا۔ مجھے آپ سے کچھ پوچھنا ہے۔ ڈاکٹر لوکس تقریب سے فارغ ہونے کے بعد علامہ کے پاس آئے اور سوال کیا کہ آیا آپ کے نزدیک آپ کے نبی پر قرآن کا مفہوم نازل ہوا تھا جسے وہ اپنے الفاظ میں بیان کر دیتے تھے یا الفاظ بھی نازل ہوتے تھے؟ علامہ نے صاف جواب دیا کہ میرے نزدیک قرآن کی عبارت عربی زبان میں آں حضرت صلعم پر نازل ہوئی تھی یعنی قرآن کے مطالب ہی نہیں بلکہ الفاظ بھی الہامی ہیں۔ ڈاکٹر لوکس نے اس پر بہت تعجب کا اظہار کیا اور کہا کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آپ جیسا اعلیٰ پایہ فلسفی VERBAL INSPIRATION (الہامِ لفظی) پر کیونکر اعتقاد رکھ سکتا ہے۔ علامہ نے ارشاد فرمایا: ڈاکٹر صاحب میں اس معاملے میں کسی دلیل کا محتاج نہیں۔ مجھے تو خود اس کا تجربہ حاصل ہے۔ میں پیغمبر نہیں ہوں۔ محض شاعر ہوں۔ جب مجھ پر شعر کہنے کی کیفیت طاری ہوتی ہے تو مجھ پر بنے بنائے اور ڈھلے ڈھلائے شعر اُترنے لگتے ہیں اور میں انھیں بعینہٖ نقل کر لیتا ہوں۔ بارہا ایسا ہوا کہ میں نے ان اشعار میں کوئی ترمیم کرنی چاہی لیکن میری ترمیم اصل اور ابتدائی نازل شدہ شعر کے مقابلے میں بالکل ہیچ نظر آئی اور میں نے شعر کو جوں کا توں رکھا۔ جس حالت میں ایک شاعر پہ پورا شعر نازل ہو سکتا ہے تو اس میں کیا مقامِ تعجب ہے کہ آں حضرت صلعم پر قرآن کی پوری عبارت لفظاً بہ لفظاً نازل ہوئی تھی؟ اس پر ڈاکٹر لوکس لاجواب ہو گئے۔"
>
> (ذکرِ اقبال صہ ۲۲۴، ۲۲۵)

لیکن اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں خاصی ترمیمیں کی ہیں۔ کہیں ایک لفظ بدلا کہیں کئی الفاظ بدلے کہیں سارا مصرع تبدیل کیا، کہیں سارا شعر تبدیل کیا کہیں مصرعوں کی ترتیب میں تبدیلی کی اور کہیں ایک بند کا ایک مصرع یا ایک شعر اس بند سے نکال کے کسی اور بند میں شامل کیا کہیں پہلے کے بند کو بعد میں لے آئے اور کہیں بعد کے بند کو پہلے لے آئے وغیرہ وغیرہ۔

اور اس ضمن میں سخن شناسوں کے مشورے کو اقبال نے ہمیشہ اہمیت دی لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر مشورہ انہوں نے ہمیشہ قبول کیا ہو گا چونکہ اقبال اس دولت سے مالا مال تھے جسے OPEN MIND کہتے ہیں اس لئے کسی مشورے کو غور و خوض کے بغیر انہوں نے رد نہیں کیا اور کسی مشورے کو محض مروت میں آ کے قبول نہیں کیا۔ حبیب الرحمٰن شروانی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "……آپ کا خط حفاظت سے صندوق میں بند کر دیا ہے۔ نظرِ ثانی کے وقت آپ کی تنقیدوں سے فائدہ اٹھاؤں گا۔ اگر میری ہر نظم کے متعلق آپ اس قسم کا خط لکھ دیا کریں تو میں آپ کا نہایت ممنون ہوں گا۔"
>
> (۱۵ مئی ۱۹۰۳ء)

ایک اور خط میں انھیں لکھتے ہیں:۔

"آپ کا نوازش نامہ آج صبح ملا۔ حقیقت یہ ہے کہ آج مجھے اپنے ٹوٹے پھوٹے اشعار کی داد مل گئی۔ بعض بعض جگہ جو تنقید آپ نے فرمائی ہے بالکل درست ہے بالخصوص لفظ چبھ کے متعلق مجھے آپ سے کلی اتفاق ہے............ مجھے خوب معلوم ہے کہ اس نظم کے بعض دیگر اشعار میں بھی کچھ قابل اعتراض باتیں ہیں۔ اس سال مجھے امید نہ تھی کہ میں کوئی نظم پڑھ سکوں گا۔ مڈل کے امتحان کے پرچوں سے فراغت نہ ہوئی طبیعت کو یکسوئی کس طرح نصیب ہوتی..........

آپ نے جو ریمارکس اس کے اشعار پر لکھے ہیں ان کے لئے آپ کا تہ دل سے مشکور ہوں۔ آپ لوگ نہ ہوں تو واللہ ہم شعر کہنا ہی ترک کر دیں......."

اس خط میں اقبال نے جس شعر کی طرف اشارہ کیا ہے وہ شعر یہ ہے ؎

صفت نوک سر خار شب فرقت میں
چبھ رہی ہے نگہ دیدۂ انجم مجھ کو

یہ شعر طویل نظم "ابر گہربار" کے جو بعد میں "فریاد اُمت" کے عنوان سے ایک کتابچے کی صورت میں چھپی ساتویں بند میں آیا ہے۔ یہ بند سارے کا سارا اقبال نے اس نظم کے چار اور بندوں کے ساتھ خارج کر دیا ہے اور باقی ماندہ حصہ یعنی ایک بند "دل" کے عنوان سے "بانگ درا" میں شامل کیا ہے جس کا پہلا شعر ہے ؎

قصۂ دار و رسن بازیِ طفلانۂ دل
التجائے ارنی سرخیِ افسانۂ دل

اور اس گیارہ اشعار کے بند میں سے بھی اقبال نے اسے "بانگ درا" میں شامل کرتے وقت دو شعر خارج کر دیئے ہیں۔

"رموز بے خودی" کے بعض اشعار پر علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے جو اعتراضات کئے اُن کے متعلق اقبال کے خطوط اقبال کے اُس ذوق کی مکمل تصویر قاری کے سامنے پیش کرتے ہیں جو صحیح معنیٰ، صحیح محاورے اور لفظ کے صحیح استعمال کی تلاش کے لئے ہر وقت آمادہ و مضطرب رہتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطوط میں علامہ سید سلیمان ندوی کو "علوم اسلام کی جوئے شیر کے فرہاد" اور "استاذ الکل" کہہ کے خطاب کیا ہے۔ اُن کے اعتراضات سے متعلق انھیں ایک خط میں لکھتے ہیں: "معارف میں ابھی آپ کا ریویو مثنوی رموز بے خودی پر نظر سے گذرا ہے جس کے لئے سراپا سپاس ہوں۔ آپ نے جو کچھ فرمایا ہے۔ وہ میرے لیے سرمایۂ افتخار ہے۔ اللہ تعالےٰ آپ کو جزائے خیر دے!

"صحت الفاظ و محاورات کے متعلق جو کچھ آپ نے لکھا ہے ضرور صحیح ہوگا لیکن اگر آپ ان لغزشوں کی طرف بھی توجہ فرماتے تو میرے لئے آپ کا ریویو زیادہ مفید ہوتا۔ اگر آپ نے غلط الفاظ و محاورات نوٹ کر رکھے ہیں تو مہربانی کر کے مجھے ان سے آگاہ کیجئے کہ دوسرے ایڈیشن میں ان کی اصلاح ہو جائے۔

"غالباً آپ نے "رموزِ بیخودی" کے صفحات ہی پر نوٹ کئے ہوں گے۔ اگر ایسا ہو تو وہ کاپی ارسال فرما دیجئے۔ میں دوسری کاپی اس کے عوض میں آپ کی خدمت میں بھجوا دوں گا۔

اس تکلیف کو میں ایک احسان تصور کروں گا۔ امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہو گا۔"

یہ ۱۰ رمئی ۱۹۱۸ء کا خط ہے۔ غالباً اس خط کے جواب میں سید سلیمان ندوی نے لکھا ہو گا کہ میں آپ کو ان لغزشوں سے آگاہ کروں گا لیکن شاید سلیمان ندوی صاحب نے کچھ مدت تک ان لغزشوں کی نشان دہی نہیں کی۔ چنانچہ اقبال ۳ر ستمبر ۱۹۱۸ء کے خط میں انھیں لکھتے ہیں:۔ "رموزِ بیخودی" کی لغزشوں سے آگاہ کرنے کا وعدہ آپ نے کیا تھا۔ اب تو ایک ماہ سے زیادہ عرصہ ہو گیا۔ اُمید کہ توجہ فرمائی جائے گی تاکہ میں دوسرے ایڈیشن میں آپ کے ارشادات سے مستفید ہو سکوں۔"

غالباً اس کے کچھ مدت بعد اقبال کو مولانا ندوی مرحوم کا وہ خط مل گیا جس کا انھیں انتظار تھا۔ اس کے جواب میں آپ لکھتے ہیں:۔ "توالی کے متعلق جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا بالکل بجا ہے مگر شاعری اس مثنوی[1] سے مقصود نہ تھی اس واسطے میں نے بعض باتوں میں عمداً تساہل برتا۔ اس کے علاوہ مولانا روم کی مثنوی میں قریباً ہر صفحہ پر اس قسم کے توالی کی مثالیں ملتی ہیں اور ظہوری کے ساقی نامہ کے چند اشعار بھی زیرِ نظر تھے۔ غالباً اور مثنویوں میں بھی ایسی مثالیں ہوں گی۔

"اصول تشبیہ کے متعلق کاش آپ سے زبانی گفتگو ہو سکتی۔ قوتِ واہمہ کے عمل کی رُو سے بیدل اور غنی کا طریقِ کار زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، گو کتبِ بلاغت کے خلاف ہے۔ زمانۂ حال کے مغربی شعراء کا بھی طرزِ عمل یہی ہے۔ تاہم آپ کے ارشادات نہایت مفید ہیں اور میں ان سے مستفید ہونے کی پوری کوشش کروں گا۔

"بحرِ تنگ بُد" کلمہ بسکونِ لام "بایک ترزجا (بمعنی کم در عرض و عمق) کوریِ ذوق، "محفل از ساغر رنگین کردن" "سرمہ از دیدۂ مردم شکست" ساز برق آہنگ" "از گلِ غربت (بمعنی شرانوا بابیوں)، "صبح آفتاب اندر قفس" وغیرہ کی مثالیں اساتذہ میں موجود ہیں مگر اس خیال سے کہ آپ کا وقت ضائع ہو گا نظر انداز کرتا ہوں۔ البتہ اگر آپ اجازت دیں تو لکھوں۔ محض یہ معلوم کرنے کے لئے کہ میں نے غلط مثالیں تو انتخاب نہیں کیں۔

ایک امر دریافت طلب ہے۔ اس سے آگاہ فرما کر ممنون کیجئے: "قطرہ از نرگسِ شہلا ستی" پر جو کچھ آپ نے ارشاد فرمایا ہے میں نہیں سمجھ سکا۔ کیا آپ کا یہ مقصود ہے کہ قطرہ کا لفظ شہلا کے لئے (یعنی قطرۂ شہلا) موزوں نہیں یا کچھ اور؟ علیٰ ہذا القیاس "خیمہ بر زد در حقیقت از مجاز"، "نعرۂ زد شیرے از دامانِ دشت"، "باز بانگِ کلۂ توحید خواند" کے متعلق بھی یہی سوال ہے۔۔

۔۔۔۔۔۔۔" (۲۳ راکتوبر ۱۹۱۸ء) کچھ مدت بعد اقبال پھر اسی سوال کو موضوعِ زیرِ بحث بناتے ہیں اور سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھتے ہیں:۔ "کئی روز ہو گئے ایک عریضہ خدمتِ عالی میں لکھا تھا۔ جواب سے ہنوز محروم ہوں۔ "خیمہ بر زد در حقیقت از مجاز" کے متعلق آپ نے ارشاد فرمایا تھا کہ "از" میں تجاوز کا مفہوم نہیں ہے کیونکہ خیمہ بر زدن کے معنی قیام کرنے کے ہیں۔

---

[1] یہاں مثنوی سے مراد "اسرارِ خودی" ہے۔

میں تلاش میں تھا کہ کوئی سند مل جائے۔ جیسا کہ میں نے گذشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا آج کلیاتِ سعدی میں وہ سند مل گئی جو ارسالِ خدمت ہے:

صوفی از صومعہ گو خیمہ بزن در گلزار
وقت آں نیست کہ در خانہ نشینی بیکار

" بصیری کو چادر عطا ہونا کئی روایات میں آیا ہے۔ گذشتہ خط میں اس کا حوالہ لکھنا بھول گیا تھا۔ مولوی ذوالفقار علی دیوبندی نے شرح قصیدۂ بردہ میں منجملہ اور روایات کے یہی لکھی ہے۔ مطلع فرمائیے کہ جو اسناد میں نے اپنے خطوط میں لکھے ہیں۔ ان کی نسبت آپ کی کیا رائے ہے۔ الفاظ "ورثہ" اور "خیال" کے متعلق بھی عرض کروں گا:" (۲۰ دسمبر سنہ ۱۹۱۶ء)

اس کے بعد غالباً اقبال کو سید سلیمان ندوی کی طرف سے دو خطوط ملے (کاش اس موضوع پر اقبال کے نام سید سلیمان ندوی مرحوم کے لکھے ہوئے خطوط دستیاب ہو سکتے) جن کے جواب میں اقبال نے ۲۳ اکتوبر اور ۳۰ اکتوبر کو دو خطوط لکھے اور ان میں سلیمان ندوی صاحب کے ایک ایک اعتراض پر مفصل بحث کی اور اپنے دعوے کی دلیل میں فارسی اساتذہ کے اشعار پیش کئے۔ مثلاً اس شعر پر ؎

من ز جو باریک تر می سازمش
تا بہ صحنِ گلشنت اندازمش

پر مولینا کا اعتراض یہ تھا کہ لفظ باریک اس معنی میں صحیح نہیں ہے[1] اقبال نے جواب میں صائب کے یہ دو شعر لکھے:۔

نازک تر است از رگِ جاں گفتگوئے من — باریک شد محیط چو آمد بہ جوئے من
از تواضع می تواں مطلب کردن خصم را — می شود باریک چوں سیلاب از پل بگذرد

" نعرۂ زد شیرے از داماں دشت" پر مولینا کا اعتراض یہ تھا کہ شیر کے لئے نعرے کا لفظ صحیح نہیں ہے۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ لفظ "نعرہ" حیوانات کی آواز کے لئے بھی آتا ہے۔ اس وقت نعرۂ اسپ کی سند موجود ہے اور مجھے یاد ہے کہ شیر کے لئے بھی مستعمل ہوا ہے۔ انشاء اللہ عرض کروں گا مگر میں نے اور وجوہ سے اس شعر میں ترمیم کر دی ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ترمیم بہت بہتر ہے:" اس کے ساتھ ہی اقبال "ٹیک چند بہار" کی "بہارِ عجم" میں سے نعرے کے تعلق سے مندرجہ ذیل مصرع پیش کرتے ہیں:۔

بابر ماند چو پے بر نہاد و نعرہ کشاد

اب اقبال کا وہ شعر دیکھئے جس پر مولینا نے اعتراض کیا تھا ؎

نعرۂ زد شیرے از داماں دشت — دشت و در از جنبشش لرزندہ گشت

اور اس شعر کی تبدیل شدہ صورت یہ ہے ؎

---

[1] شعر ماقبل یہ ہے ؎ ز آسمانِ آبگوں یم می چکد — بر دلِ گرمم دمادم می چکد

شیر بر آمد پدید از طرفِ دشت   از خروشِ او فلک لرزندہ گشت

مولینا نے لفظ دشت پر بھی یہ کہہ کے اعتراض کیا تھا کہ یہاں دشت کا لفظ مناسب نہیں ہے کیونکہ جہاں اورنگ زیب عالمگیر نماز پڑھ رہے تھے وہاں بقولِ اقبال ہر درخت پر طائر تسبیح خواں تھے گویا وہ جگہ اُجاڑ بیابان اور صحرا کی طرح نہیں تھی۔ اقبال نے یہ کہہ کر کہ دشت اور بیشہ مرادف بھی آتے ہیں اور دشت کے لئے ضروری نہیں کہ بالکل خشک ہو عرفی شیرازی کا یہ شعر پیش کیا۔

مپرس از آب و رنگ کوہسارش   ہزاراں دشت لالہ داغدارش

اس کے بعد آپ لکھتے ہیں: "دشت در معنی آبادی و ویرانہ آیا ہے اور معنی کلیت کے پیدا کرتا ہے۔۔۔۔"

رموزِ بیخودی میں اقبال کا ایک مصرع ہے:

از گلِ غربت زباں گم کردۂ

مولینا نے اس کے بارے میں لکھا تھا کہ "از گل" بمعنی بدولت اچھے معنوں میں آتا ہے۔ بُرے معنوں میں نہیں آتا۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ "بہارِ عجم" میں ٹیک چند بہار نے زیر لفظ گل یہ محاورہ بھی دیا ہے اور اشعار بھی دیئے ہیں مثلاً

زیرِ دستِ چرخ بودن از گلِ بے طالعی است

مولینا نے "محفلے رنگیں بہ یک ساغر کند" پر اعتراض کیا کہ بیان تشنہ ہے۔ اقبال نے سند میں ناصر علی کا یہ شعر پیش کر دیا۔

بہ ہنجارِ دو وقت گردشِ چشمِ تو می سازد   بہ یک پیمانہ رنگیں کردۂ یک شہر محفل را

اقبال کا مصرع ہے ؎

کور ذوقاں داستانہا ساختند

"کور ذوق" کی نسبت مولینا کا ارشاد تھا کہ بے مزہ ترکیب ہے۔ اقبال نے ظہوری اور ملا طغرا کے مندرجہ ذیل اشعار سند کے طور پر پیش کئے ؎

چہ غم زیں کاروبارِ سخن را بتر   کہ بر کور ذوقاں شود جلوہ گر   (ظہوری)
کور ذوقاں ز فیضِ تربیت   چوں مسیحا مزاج دانِ سخن   (ملا طغرا)

اقبال نے دشت کی صفت بحرِ تیغ رو کہہ کے بیان کی

بود بحرِ تیغ رو یک سادہ دشت

مولینا نے غالباً اس پر بھی اعتراض کیا۔ اقبال نے پھر بہارِ عجم کے حوالے سے لکھا کہ "تیغ رو بحر کی صفات میں آتا ہے"۔

"سازِ برق آہنگِ او بنواختہ" پر مولینا کا ارشاد تھا کہ "سازِ برق" صحیح نہیں۔ اقبال نے جواب میں کہا کہ مصرع میں ساز کی صفت برق آہنگ ہے اور پھر بہارِ عجم کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا کہ زیرِ لفظ ساز، برق آہنگ ساز کی صفت آتی ہے۔

ایک بڑا اعتراض مولینا کا اقبال کے اس مصرعے پر تھا:

باز بانت محرمِ توحید خواند

جس میں اقبال نے لفظ "کلمہ" میں حرف دوم بسکون لام استعمال کیا تھا۔ اقبال نے جواب میں ٹیک چند بہار کی "ابطالِ ضرورت" کا حوالہ دیا اور لکھا: "مجھے یاد پڑتا ہے اسی رسالے میں اس لفظ پر بحث ہے۔ بہت سے الفاظ ہیں کو اساتذہ نے بتحریک اور بسکون دونوں طرح استعمال کیا ہے۔ انہوں نے گنتی کر دی ہے مثلاً رَبِّ ارنی، رمضان، حرکتِ متوازی و قرآن وغیرہ۔ اس کا بسکون استعمال ہونا یقینی ہے۔ اسناد ان شاء اللہ عرض کروں گا۔ جواہر الترکیب میں چار دفعہ بسکون آیا ہے۔"

اسی رموزِ بیخودی کی تمہید میں ایک شعر تھا:

فرد و قوم آئینۂ یک دیگر اند
ہم خیال و ہم نشین و ہمر اند

مولانا نے ہم خیال کی صحت پر شبہ کا اظہار کیا۔ اقبال نے فارسی کے ایک شاعر کا یہ شعر سند کے طور پر پیش کر دیا۔

یاد ایامے کہ با ہم آشنا بودیم ما
ہم خیال و ہم صفیر و ہم نوا بودیم ما

لیکن بعد میں اپنے شعر کے مصرعِ ثانی کو یوں تبدیل کر دیا:

سلک و گوہر کہکشان و اختر اند

گویا مصرع کو تبدیل کرنے کا سبب ہم خیال کی صحت پر شبہے کی موجودگی نہیں تھی بلکہ تشریحی انداز کی جگہ تشبیہ کا جادو جگا کر اقبال نے مصرعے کو کہیں سے کہیں پہنچا دیا۔

اب اسی سلسلے میں اقبال کے ایک اور مکتوب کا متعلقہ حصہ دیکھیے۔ موضوعِ زیرِ بحث یہ ہے کہ اقبال نے "بادۂ نارسا" کی ترکیب اور لفظ "مینار" استعمال کیا تھا مولانا نے ان پر اعتراض کیا ہوگا۔ اقبال لکھتے ہیں:-

"میری خامیوں سے مجھے ضرور آگاہ کیا کیجیے۔ آپ کو زحمت تو ہوگی لیکن مجھے فائدہ ہوگا۔ "بادۂ نارسا" کے لیے مجھے کوئی سند یاد نہیں۔ "بادۂ نارس" یا "میوۂ نارس" (بمعنی خام) لکھتے ہیں۔ لفظ "مینار" غلط ہے۔ صحیح لفظ "منار" (بغیر ی کے) ہے۔ یہ الفاظ اُس زمانے کی نظموں میں واقع ہوئے ہیں جس زمانے میں میں یہ سمجھتا تھا کہ لٹریچر میں ہر طرح کی آزادی برت سکتے ہیں یہاں تک کہ بعض نظموں میں میں نے اصولِ بحر کا بھی خیال نہیں کیا اور ارادۃً" (۳ اپریل ۱۹۱۹ء)۔ اسی طرح کی بات ایک پچھلے خط میں بھی اقبال مولانا کو لکھ چکے ہیں۔ یہ قوافی کے متعلق ہے اور اس کا ذکر ۳ اکتوبر ۱۹۱۸ء کے خط میں اوپر آ چکا ہے۔

گویا شعر کے معاملے میں اقبال کی باریک بینی اور فنِ شعر کے مختلف پہلوؤں پر اقبال کی نظر نے اُس شخص کے اعتراضات کو بھی آنکھیں بند کر کے قبول نہیں کیا جسے وہ "استاذ الکل" کہتے تھے۔ جتنا احترام اقبال کے دل میں سید سلیمان ندوی مرحوم کا تھا اس سے کہیں زیادہ احترام وہ اپنے اُستاد مولوی میر حسن کا کرتے تھے۔ ایک بار انہوں نے سید محمد عبداللہ سے کہا کہ یورپ کا کوئی ایسا بڑا عالم یا فلسفی نہیں ہے مستشرق یا مستغرب جس سے میں نہ ملا ہوں یا کسی نہ کسی موضوع پر بے جھجک بات نہ کی ہو لیکن نہ جانے کیا بات ہے شاہ جی سے بات کرتے ہوئے میری قوتِ گویائی جواب دے جاتی ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اُن کے نقطۂ نظر سے مجھے اختلاف ہوتا ہے لیکن دل کی بات بآسانی زبان پر لا نہیں سکتا۔"؎

؎ روزگارِ فقیر جلد اوّل نقشِ ثانی ۱۹۶۳ء صفحہ ۲۰۹

ایک بار انھی سید محمد عبداللہ کے اصرار پر اقبال نے اپنے چند اشعار انھیں سُنائے آخری شعر تھا ؎

طور موجے از غبار خانہ اش
کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش

فقیر سید وحید الدین اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "ڈاکٹر صاحب نے جب یہ شعر پڑھا تو سید محمد عبداللہ "موجے از غبار" کی ترکیب سے سوچ میں پڑ گئے آخر ہمت کرکے اعتراض جڑ ہی دیا۔ بولے "ڈاکٹر صاحب، موج باد اور موج آب تو سُنا تھا لیکن 'موج غبار' یا 'موج خاک' کی ترکیب پہلی بار سُنی ہے"۔ ڈاکٹر صاحب نے جواب دیا وہ سامنے شاہ جی کی لغت رکھی ہے اس میں ابھی دیکھے لیتے ہیں۔ چنانچہ لغت دیکھی گئی۔ موج خاک یا موج غبار کی ترکیب اس میں نہیں ملی۔

"اس پر ڈاکٹر صاحب نے یہ کہتے ہوئے لغت بند کر دی کہ میں جس مفہوم کو بیان کرنا چاہتا ہوں اس کے لئے یہی الفاظ موزوں ہیں۔ دوسرے لفظوں سے میرے مفہوم کی صحیح اور واقعی ترجمانی نہیں ہو سکتی"۔ سید صاحب کا بیان ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی اس تاویل، توجیہ اور دلیل سے میں مطمئن نہیں ہوا اور ایک دن موقع پاکر سیالکوٹ میں مولوی میر حسن صاحب کے سامنے اس بحث کو چھیڑ دیا۔ اس سے انھوں نے سید محمد عبداللہ شاہ صاحب کی طرف خشمگیں نگاہوں سے دیکھا۔ سید عبداللہ صاحب کہتے ہیں کہ میں اس بحث کا لطف اُٹھانا چاہتا تھا اس لئے پوری بات کہہ کر دم لیا۔ مولوی صاحب نے شعر سُنا تو فرمایا اسے یوں بھی کہا جا سکتا ہے۔

طور مشتے از غبار خانہ اش[1]

"ڈاکٹر صاحب اس پر فوراً بولے میرا مقصد یہاں TRANSPARENCY گویا بلور کی مانند شفاف بیان کرنا ہے۔ جم جانا نہیں ہے۔ اس اصلاح کے بعد تو جم متعین ہو جائے گا۔ اس کے بعد انہوں نے سیرت نبوی کا وہ واقعہ بیان کیا کہ حضرت سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کو زمین پر مٹی پر لیٹے ہوئے دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتہائی محبت کے ساتھ فرمایا۔

"اُٹھ ابوتراب"۔

"پھر انہوں نے سید محمد عبداللہ شاہ سے بطرز استفہام پوچھا کہ کیا حضورؐ نے حضرت علیؓ سے اس طرح جو تخاطب فرمایا تھا وہ از راہِ مذاق و تفنن تھا! میرے بھائی! اس خطاب میں اشارہ تھا علیؓ کے ایثار نفس، فقر اور قوت ایمانی کی طرف جس نے انھیں اپنی خاک یعنی اپنی ذات اور جسم و جاں پر اور تمام دنیوی خواہشات پر حکمرانی بخش دی تھی۔

"ڈاکٹر صاحب نے کہا جس طرح "ابوتراب" کا مفہوم خاک کا باپ سمجھنا درست نہیں اسی طرح یہاں

---

[1] فقیر وحید الدین صاحب نے یہ مصرع اسی طرح لکھا ہے لیکن میرا خیال ہے ان سے سہو ہوا ہے۔ مولوی میر حسن صاحب نے یوں کہا ہوگا۔

طور مشتے از غبار خانہ اش

"موج از غبار" کو خاک کی لہر تصور کر لینا بھی صحیح نہیں ہے۔

"ڈاکٹر صاحب کا یہ شعر ؎

طور موجے از غبار خانہ اش　　کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش

آج بھی ان کے مجموعۂ کلام "اسرارِ خودی" میں کسی تغیر و اصلاح کے بغیر موجود ہے۔"

لیکن یہ انہی مولوی صاحب کی تربیت کا اثر تھا کہ شروع میں اقبال فن کی باریکی کے معاملے میں اپنے اکثر معترضین کے ساتھ بحث میں اُلجھ جایا کرتے تھے۔ بعد میں ایک مقام ایسا بھی آگیا کہ اس قسم کے بحث مباحثے کو محض تضیع اوقات سمجھ کر وہ نظر انداز کر دیا کرتے تھے لیکن شروع میں یہ صورت نہیں تھی اور غالباً انہی مباحثوں ہی کا نتیجہ تھا کہ اقبال کے اندر خود انتقادی کی ایک ایسی کیفیت پیدا ہو گئی تھی کہ وہ اپنے اشعار کو اکثر نقد و نظر کی کسوٹی پر پرکھتے رہتے تھے اور یہ عمل اتنی شدت اور اتنی مدت تک جاری رہا کہ آج اقبال کے قریب قریب سارے متروک کلام اور ترمیم یافتہ مصرعوں اور اشعار پر مشتمل چھوٹی بڑی کئی کتابیں معرضِ وجود میں آچکی ہیں۔

لیکن اس ترمیم یافتہ کلام پر بحث کرنے سے قبل زبان اور شعر و ادب کے متعلق اقبال کی افتادِ طبع کا اندازہ اور مطالعہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس ضمن میں مولینا عبدالمجید سالک لکھتے ہیں: "۱۹۰۲ء کا ذکر ہے کسی صاحب نے کسی اخبار میں "تنقید ہمدرد" کے نام سے اقبال اور ناظر کے بعض اشعار پر زبان و فن کی بنا پر چند اعتراضات کئے۔ اس پر اقبال نے "اردو زبان پنجاب میں" کے عنوان سے ایک نہایت معقول اور دنداں شکن جوابی مضمون لکھا جو مخزن میں شائع ہوا۔ چند ابتدائی کلمات کے بعد اقبال نے ایک نہایت کام کی بات کہی۔ جو ذیل میں درج کی جاتی ہے۔ فرماتے ہیں:

> "ہمارے دوست "تنقید ہمدرد" اس بات پر مصر ہیں کہ پنجاب میں غلط اردو کے مروج ہونے سے یہی بہتر ہے کہ اس صوبے میں اس زبان کا رواج ہی نہ ہو لیکن نہیں بتاتے کہ غلط اور صحیح کا معیار کیا ہے جو زبان بہمہ وجوہ کامل ہو اور ہر قسم کے ادائے مطلب پر قادر ہو اس کے محاورات و الفاظ کی نسبت تو اس قسم کا معیار خود قائم ہو جاتا ہے لیکن جو زبان ابھی زبان بن رہی ہو اور جس کے محاورات اور الفاظ جدید ضروریات کو پورا کرنے کے لئے وقتاً فوقتاً اختراع کئے جا رہے ہوں اس کے محاورات وغیرہ کی صحت اور عدم صحت کی معیار قائم کرنا میری رائے میں محالات سے ہے۔ ابھی کل کی بات ہے۔ اردو زبان جامع مسجد کی سیڑھیوں تک محدود تھی مگر چونکہ بعض خصوصیات کی وجہ سے اس میں بڑھنے کا مادہ تھا اس واسطے اس بلا نے دیگر حصوں کو بھی تسخیر کرنا شروع کیا اور کیا تعجب ہے کہ کبھی تمام ملک ہندوستان اس کے زیر نگیں ہو جائے۔ ایسی صورت میں ممکن نہیں کہ جہاں جہاں اس کا رواج ہو وہاں کے لوگوں کا طریق معاشرت ان کے تمدنی حالات اور ان کا طرزِ بیان اس پر اثر کئے بغیر رہے۔ علم السنہ کا یہ ایک مسلم اصول ہے جس کی صداقت اور صحت تمام زبانوں کی تاریخ سے واضح ہوتی ہے اور یہ بات کسی لکھنوی یا دہلوی کے امکان میں

نہیں ہے کہ اس اصول کے عمل کو روک سکے۔ تعجب ہے کہ میز، کمرہ، کچہری، نیلام وغیرہ اور فارسی اور انگریزی کے محاورات کے لفظی ترجمے تو بلا تکلف استعمال کرو لیکن اگر کوئی شخص اپنی اُردو تحریر میں کسی پنجابی محاورے کا لفظی ترجمہ یا ٹھیٹ معنی پنجابی لفظ استعمال کرے تو اس کو کفر و شرک کا مرتکب سمجھو۔ اور باتوں میں اختلاف ہو تو ہو مگر یہ مذہب منصوص ہے کہ اُردو کی چھوٹی بہن یعنی پنجابی کا کوئی لفظ اُردو میں گھسنے نہ پائے۔ یہ قید ایک ایسی قید ہے جو علم و زبان کے اصولوں کی صریح مخالف ہے اور جس کا قائم و محفوظ رکھنا کسی فرد بشر کے امکان میں نہیں ہے۔ اگر یہ کہو کہ پنجابی کوئی علمی زبان نہیں ہے جس سے اُردو الفاظ و محاورات اخذ کرے تو آپ کا عذر بے جا ہوگا۔ اُردو ہی ابھی کہاں کی علمی زبان بن چکی ہے جس سے انگریزی نے کئی ایک الفاظ بدمعاش، بازار، لوٹ، چالان وغیرہ لے لئے ہیں اور ابھی روز بروز لے رہی ہے۔"

اس ضمن میں سالک صاحب مزید بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"...... آگے چل کر اقبال صرف ان اعتراضات کا جواب دیتے ہیں جو ان کے اشعار پر کئے گئے تھے مثلاً اقبال کا ایک شعر تھا:۔

آرزو یاس کو یہ کہتی ہے
اک مٹے شہر کا نشاں ہوں میں

تنقید ہمدرد نے لکھا تھا کہ "آرزو یاس سے یہ کہتی ہے" ہونا چاہیے۔ "کو" یہاں درست نہیں۔ اس پر اقبال لکھتے ہیں کہ اکابر شعرائے قدیم و حال کا کلام اس دعوے کا مؤید ہے کہ "کہنا" کا صلہ "کو" بھی آتا ہے اور "سے" بھی۔ البتہ ایک باریک فرق ان کے استعمال میں ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ جہاں کہنے کا مقولہ ایک کلمہ مفرد یا مرکب ناقص (ترکیب اضافی یا توصیفی وغیرہ) ہو اور اس میں مفعول اول کی کوئی صفت پائی جائے تو ہمیشہ "کو" آئے گا۔ مثلاً "زید نے عمر کو جاہل کہا۔" یا "جز جام جہاں بیں کے پیمانے کو کیا کہئے۔" مگر جہاں مقولہ مرکب ناقص یا کلمہ مفرد بھی ہو لیکن وہ مفعول اول کی صفت پر دال نہ ہو اور نیز جہاں مقولہ ایک جملہ یعنی مرکب تام ہو وہاں کہنا کا صلہ "کو" اور "سے" دونوں طرح آتا ہے۔ مندرجہ بالا شعر میں کہنا کا مقولہ مرکب تام یعنی "اک مٹے شہر کا نشاں ہوں میں" ہے۔ آپ کا ادعا ہے کہ یہاں "کو" کی جگہ "سے" ہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ "سے" اور "کو" دونوں ہو سکتے ہیں اور اساتذہ کا کلام میرا مؤید ہے۔ فخر المتقدمین والمتاخرین حضرت امیر علیہ الغفران ایک مشہور غزل میں فرماتے ہیں ؎

مر کے راحت تو ملی پر ہے یہ کھٹکا باقی
آ کے عیسےٰ سر بالیں نہ کہیں قم مجھ کو

اس شعر میں کہنا کا مقولہ ایک مرکب تام یعنی قم ہے اور حضرت مرحوم اس کا صلہ "کو" استعمال کرتے ہیں۔ مومن فرماتے ہیں ؎

دیا اس بدگماں کو طعنۂ غیر
غضب ہے کیا کہوں اپنی زباں کو

شیخ غلام ہمدانی مصحفی جن کے انداز کے جناب حسرت وارفتہ ہیں فرماتے ہیں ؎

کھیو لے بادِ صبا بچھڑے ہوئے یاروں کو   راہ ملتی ہی نہیں دشت میں آواروں کو

اور لیجیے۔ مرزا رفیع سودا دولتمند بخیل کی ہجو میں فرماتے ہیں :۔

غرض اُٹھ کر چلا وہ جب وہاں سے   کہہ گیا کان میں یہ مہماں سے
چاہو جو کچھ کہ اب تناول کو   کہہ دو جا کے تم بکاول کو

مرزا نے پہلے شعر میں کہنا کا صلہ "سے" استعمال کیا ہے اور دوسرے میں "کو"۔ اب فرمائیے۔ آپ کے دیرانہ دعوے کی تردید ہوئی یا نہیں ؟

" اقبال کا ایک اور شعر تھا :۔

حال اپنا اگر تجھے نہ کہیں   اور کہیں اسے کہاں کے لیے

اس پر بھی معترض نے وہی اعتراض کیا کہ "تجھے" کی جگہ "تجھ سے" ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے میر تقی، مرزا سودا، مومن، ظفر، داغ اور امیر کے اشعار پیش کئے ہیں جن میں ایسے موقع پر مجھے، تجھے، تمھیں بے تکلف استعمال ہوتے ہیں۔ اقبال کا ایک مصرع تھا :

جس کے پھولوں میں اخوت کی ہوا آئی نہیں

معترض نے لکھا کہ اس موقع پر "ہوا آنا" صحیح نہیں۔ اقبال نے جواب دیا: "ہوا آنا" اردو محاورہ نہ ہوگا۔ میرا مقصود بھی تو محاورہ نہیں ہے۔ خان آرزو مرحوم نے بھی اسی قسم کا ایک اعتراض شیخ علی حزیں علیہ الرحمتہ کے ایک شعر پر کیا تھا مگر مولینا صہبائی مرحوم اس اعتراض کے جواب میں فرماتے ہیں کہ "ایراد الفاظ گاہے بطریق محاورہ و روزمرہ بود کہ مردم را باہم در ادائے مدعا بے تکلف اتفاق افتد و گاہے برائے تناسب و رعایت محسنات بدیعی الخ"۔ "میرے شعر میں پھولوں کو جو تعلق ہوا اور باغ سے ہے وہ ظاہر ہے اور اسی مناسبت کی وجہ سے یہ لفظ استعمال کئے گئے۔ ہاں اگر آپ کے اعتراض کا مفہوم یہ ہو کہ آنا ہوا کے ساتھ اردو میں مروج نہیں ہے۔ تو ظفر دہلوی کا یہ شعر ملاحظہ فرمائیے ؎

خدا جانے سحر کس کی گلی سے یہ ہوا آئی   حباب آسا جو میرا ہو گیا ہے پیرہن ٹھنڈا"

" اقبال کا ایک شعر تھا ؎

آشیاں ایسے گلستاں میں بناؤں کس طرح   اپنے ہم جنسوں کی بربادی کو دیکھوں کس طرح

"تنقید ہمدرد" نے" اعتراض کیا کہ بناؤں اور دیکھوں کا قافیہ غلط ہے۔ اس پر اقبال نے لکھا ہے کہ بلاشبہ اس شعر میں ایطائے خفی ہے جس کو شایگاں کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ قواعد قافیہ کی رو سے یہ قافیہ غلط ہے مگر اساتذہ نے اکثر فن قافیہ کے اصولوں کی پابندی نہیں کی۔ اس کے بعد اقبال نے یہ اشعار بطور سند پیش کئے ہیں۔

پھر دل میں مرے لگی ہے آتش   نالے سے برس رہی ہے آتش   (مومن)

جب وادیٔ وحشت میں گزر میرا ہوا ہے
ہر ایک بگولہ پئے تعظیم اُٹھا ہے (ناسخ)

تنگ دل تجھ کو مرے ساتھ یہ کاوش کب تک مری سوزش کے لئے غیر سے سازش کب تک (امیر)

”اس کے بعد اقبالؔ نے شعرائے فارسی کے کلام سے بے شمار مثالیں پیش کر کے بتایا ہے کہ قواعد قافیہ کی خلاف ورزی عام ہے جیسا

چہ گفت آں خداوندِ تنزیلِ وحی خداوندِ امر و خداوندِ نہی (فردوسی)
چناں نادر افتاد در روضۂ کہ در لاجوردی طبق بیضۂ (سعدی)

اسی طرح اُردو اور فارسی کے بے شمار اشعار نقل کر کے اصول قافیہ پر بحث کی ہے اور نتیجہ یہ نکالا ہے کہ اس قسم کی خفیف سی خلاف ورزیاں قابلِ اعتراض نہیں ہیں کیونکہ اکثر شعرا کے کلام میں پائی جاتی ہیں۔

”اقبال نے مفلسی کے عنوان سے دو چار اشعار ”مخزن“ میں لکھے تھے۔ ان میں سے دو یہ ہیں:۔

ہاتھ اے مفلس صفا ہے ترا اسے کیا تیرے خطا ہے ترا
شورِ آوازِ چاکِ پیراہن لبِ اظہارِ مدعا ہے ترا

”معترض نے اعتراض کیا کہ صفا بمعنی صاف لکھنا صحیح نہیں ہے۔ اس پر اقبال لکھتے ہیں:۔

”اہلِ زبان کے تصرفات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بسا اوقات مصدر کو بمعنی اسم فاعل استعمال کرتے ہیں جس طرح اُردو والوں نے صفا مصدر کو صاف کے معنوں میں استعمال کیا ہے حکیم افضل الدین خاقانی خلیفۂ بغداد کی تعریف میں فرماتے ہیں۔ ”ای الفاسش زوالِ قحط قحطان آمدہ“ علیٰ ہذا بعض حال کو اسم فاعل کے معنوں میں بولتے ہیں۔ کلام ہو تو حضرت داغ دام فیضہ کا یہ مطلع ملاحظہ فرمائیے:

آئینہ منہ پہ بھلا اور بُرا کہتا ہے
سچ ہے یہ صاف جو ہوتا ہے صفا کہتا ہے

دہلی مرحوم کی زبان پر اعتبار کرو تو میر انیس علیہ الرحمۃ کا یہ مصرع حاضر ہے۔

بُت توڑ کے کعبے کو صفا کر دیا کس نے

ابو ظفر کا یہ شعر قابلِ اعتبار نہیں کیونکہ یہاں صفا بمعنی صاف بہ ترکیب فارسی بندھا ہے اور فارسی میں صفا بمعنی صاف مستعمل نہیں ہے۔

وہ آئینہ ہے نہ جس کو ہو حاجتِ سیماب
اک اضطراب ہے کافی دلِ صفا کے لئے

”دوسرے شعر پر ”تنقید ہمدرد“ نے یہ اعتراض جڑ دیا کہ شورِ لب کیونکر بن گیا۔ اس پر اقبال نے جو بحث کی ہے وہ قابلِ ملاحظہ ہے“

اس شعر میں ایک نازک بات تھی مگر افسوس آپ نے تدبر نہ کیا اور یہ اعتراض کر دیا کہ شورِ لب کیونکر بن گیا۔ مینا خانۂ خیال کے تماشائی ہو کر ایسی جنبشِ مژگاں سے رنگِ بت تماشا کو

"توڑنا"[1] مناسب نہ تھا۔ اقبال ہیچ مدان عرض کرتا ہے کہ لبِ اظہار میں اضافتِ بیانی ہے۔ آپ کا اعتراض صحیح ہوتا اگر لبِ اظہار سے حقیقی لب مراد لی جاتی۔ ہاں اضافتِ بیانی کی سند چاہو تو حاضر ہے۔

صفِ مژگانِ تو گر عکس بدریا فگند   خارِ قلاب بود در دہنِ ماہیِ ما   (شیخ علی حزیںؒ)

کمالِ گرمیِ سعیِ تلاشِ دید نہ پوچھ
بسانِ خار مرے آئنے سے جوہر کھینچ   (مرزا غالب)

پس جب "ماہیِ ما" اور "میرے آئنے" سے میں مراد ہو سکتی ہے تو "لبِ اظہار" سے لب مراد کیوں نہ ہو؟ اور اظہار اور شعور میں جو مناسبت ہے وہ ظاہر ہے لیکن مجھے امید نہیں کہ آپ اس توضیح کو قبول کریں۔ ایک اور تشریح پیش کرتا ہوں شاید سمعِ قبول سے شرف اندوز ہو۔ شعور کو لب کے ساتھ اظہار میں مشارکت ہے۔ پس یہ استعارہ بے تکلف ہے اور استعارہ بے تکلف تمام فصحا کے نزدیک جائز ہے۔ علم معانی کا کوئی چھوٹا سا رسالہ دیکھ لیجئے۔ اس میں بھی اس قسم کے استعارے کو جائز لکھا دیکھئے گا۔ قطع نظر اس بات کے آپ خوب جانتے ہیں کہ استعارے کا میدان وسیع ہے شاعر اہلِ زبان کے محاورات کا پابند ہوتا ہے اور یہ پابندی ضروری ہے لیکن اہلِ زبان کے تخیلات کی پابندی ضروری نہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ اگر متقدمین نے "گلشنِ طور" لکھا ہے تو ہم ہمیشہ "گلشنِ طور" ہی لکھا کریں۔ جس شخص نے ظہوری پر یہ اعتراض کیا تھا کہ "آتشِ بیگانہ" مسموع نہیں ہے میری رائے میں وہ غلطی پر تھا کیونکہ ظہوری کا تخیل ایرانیوں کے تخیل کا مقلد نہیں ہو سکتا۔ اسی خیال سے بیدل علیہ الرحمتہ نے نافہموں کی پروا نہ کر کے "خرام کاشتن" (ہر گلہ دو قدم خرام می کاشت) لکھ دیا اور نافہموں نے ان کی آزادیِ تخیل کو سہامِ اعتراض کا نشانہ بنایا۔ متقدمین میں سے ناصر علی سرہندی اور مرزا جلال اسیر بھی ان قیود سے آزاد ہیں۔ خواجہ آتش "رگِ گلِ بلبل" تحریر فرماتے ہیں اور حضرت امیر کے اشعار سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے ؎

ہم بارِ خاطرِ قفس و آشیاں نہیں

غالباً "رگِ گلِ بلبل" اور "خاطرِ قفس" کا استعارہ آپ کسی ایرانی یا اردو شاعر کے کلام میں نہ پائیں گے پس میری رائے میں استعارے پر اعتراض کرنے کا حق کسی محقق کو حاصل نہیں اور اس صورت میں جب کہ استعارہ اصلیت سے معرا ہو . . . . . . اپنے استعارے کی تائید میں شیخ علی حزیں علیہ الرحمتہ کا ایک شعر پیش کرتا ہوں۔ جس طرح میں نے لب سے مراد "آوازِ لب" یا گفتار لی ہے اسی طرح شیخ علیہ الرحمتہ اپنے شعر میں ناقوس سے مراد آوازِ ناقوس لیتے ہیں ؎

سرِ کافر شدن دارم کہ بت خانۂ عشقے   کہ ناقوسش بجائے نغمہ یا می شود ما را

---

[1] "مژدہ برہم مژگانِ شکستن رنگِ تماشا" کی طرف اشارہ ہے یعنی اگر "رنگ" کو توڑنا جائز ہے تو شعور کا لب سی جانا کیوں باعثِ تعجب ہو۔

"اقبال کا ایک مصرع تھا کہ "اس جہاں میں اک معیشت اور سو افتاد ہے" معترض نے لکھا کہ سو افتاد کی جگہ "سو افتادیں" لکھنا چاہیئے تھا۔ اس کے جواب میں بھی اقبال نے خواجہ آتش تسلیم جلال کے اشعار نقل کر کے معترض کو خاموش کرا دیا۔ اس کے بعد اقبال کے اس مشہور مصرعے پر "مدت سے آرزو تھی کہ سیدھا کرے کوئی" اعتراض کیا گیا۔ اقبال نے لکھا کہ "معلوم نہیں آپ کا اعتراض اس مصرعے کی زبان پر ہے یا مفہوم پر۔ سیدھا کرنا یہاں انہی معنوں میں لکھا گیا ہے جن معنوں میں مومن دہلوی نے لکھا تھا۔

تیرے قامت نے کیا خوب ہی سیدھا اس کو
سرو گلشن کو بہت دعویٰ رعنائی تھا

اگر آپ کہیں کہ محاورے کا اطلاق اپنی ذات پر نہیں ہو سکتا تو یہ صحیح نہیں۔ ظفر مرحوم کا مطلع ہے ؎

عشق میں کیا ہم ہی اے تقدیر سیدھے ہو گئے
کتنے اس تاب میں ٹیڑھے تیر سیدھے ہو گئے

اصل میں "سیدھا کرنا" فارسی محاورہ "راست کردن" کا ترجمہ ہے اور یہ محاورہ صوفیہ کرام کے اشعار میں بکثرت پایا جاتا ہے۔ یہی وہ راستی ہے جو عشق کی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے اور جس کا اثر سکندر کے آئینے کو جام جہاں نما بنا سکتا ہے۔ حرماں نصیب اقبال کو اسی راستی کی آرزو ہے۔"

عبدالمجید سالک اسی بحث میں الفاظ و محاورات کے صحیح استعمال سے متعلق اقبال کے ذوق تجسس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اقبال کی منصف مزاجی اور طالب علمانہ ذہنیت کا ایک روشن ثبوت یہ ہے کہ جب "تنقید ہمدرد" نے "میں نے کہنا ہے" پر اعتراض کیا کہ یہ غلط اور خلاف محاورہ ہے تو اقبال نے اپنے جواب میں اس غلطی کو تسلیم کر لیا اور لکھا کہ پنجاب میں چونکہ "نے" کا یہ استعمال عام ہے اس لئے بعض اوقات بے خیالی کے عالم میں ہم لوگ اسے شعر میں باندھ دیتے ہیں لیکن اس کے خلاف محاورہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔"

انہی خیالات کا نچوڑ بیس برس بعد ۱۹ اگست ۱۹۲۳ء کو اقبال نے سردار عبدالرب نشتر کے نام ایک خط میں پیش کیا جس میں انہوں نے زبان کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہا: "آپ کا جواب درست ہے۔ میں اس میں کوئی اضافہ نہیں کرنا چاہتا سوائے اس کے کہ زبان کو میں ایک بت تصور نہیں کرتا جس کی پرستش کی جائے بلکہ اظہار مطالب کا ایک انسانی ذریعہ خیال کرتا ہوں۔ زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ بدلتی رہتی ہے اور جب اس میں انقلاب کی صلاحیت نہیں رہتی تو مردہ ہو جاتی ہے۔ ہاں تراکیب کو وضع کرنے میں مذاق سلیم کو ہاتھ سے نہ دینا چاہیئے۔"

تو گویا اقبال نے جب اپنے کلام میں وقتاً فوقتاً ترمیم کی تو یہی معیار ان کے سامنے رہا لیکن تبدیلی آخر تبدیلی ہے۔ بعض دفعہ اس کی بدولت مصرع پہلے سے بہتر ہو جاتا ہے اور بعض دفعہ اس کے برعکس بھی صورت پیدا ہو سکتی ہے۔ ابہام لفظی کے بارے میں پرنسپل لوکس سے جب اقبال مصرعے میں ترمیم و تبدیلی کی بات کر رہے تھے تو انہوں نے خود یہ کہا تھا کہ "بارہا ایسا ہوا کہ میں نے ان اشعار میں کوئی ترمیم کرنی چاہی لیکن میری ترمیم اصل اور ابتدائی نازل شدہ شعر کے مقابلے

میں بالکل ہیچ نظر آئی اور میں نے شعر گوئی کا ترک رکھا۔"

لیکن اس کے باوجود اقبال نے اپنے اشعار میں ترمیمیں کی ہیں جن میں سے چند ایک کا سطورِ ذیل میں جائزہ لیا جا رہا ہے:"

اقبال کا پہلا اُردو مجموعۂ کلام 'بانگِ درا' ہے اور اس کی پہلی نظم کا عنوان ہے 'ہمالہ'۔ یہ نظم 'مخزن' کے اولین شمارے (اپریل سنہ ۱۹۰۱ء) میں شائع ہوئی تھی۔ اس میں بارہ بند تھے۔ نظر ثانی کرتے وقت اقبال نے اس میں سے بعض بند حذف کر دیئے۔ بعض میں تھوڑی سی بہت ترمیم کر دی اور بعض مصرعوں کی ترتیب بدل دی۔

آج اسی نظم کا پہلا بند اس صورت میں ہمارے سامنے ہے۔

اے ہمالہ! اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں　　چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں　　تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں
ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

اس بند کا دوسرا شعر پہلے یوں تھا:-

تجھ پہ کچھ ظاہر نہیں دیرینہ روزی کے نشاں　　تو جواں ہے دورۂ شام و سحر کے درمیاں

ترمیم نے جو حُسن پیدا کر دیا ہے وہ ظاہر ہے اور کسی بحث کا محتاج اس لیے نہیں ہے کہ دورۂ شام و سحر کی ترکیب کے مقابلے میں گردشِ شام و سحر زیادہ مانوس اور زیادہ دلکش ترکیب ہے۔ اسی بند کی ٹیپ کا شعر یہ تھا۔

تیری ہستی پر نہیں بادِ تغیر کا اثر　　خندہ زن ہے تیری شوکت گردشِ ایام پر

اس شعر کی جگہ یہ شعر لانا ؎

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے　　تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

اقبال کی جودتِ طبع کی دلیل ہے۔ جہاں تک اصل شعر:

تیری ہستی پر نہیں بادِ تغیر کا اثر　　خندہ زن ہے تیری شوکت گردشِ ایام پر

کا تعلق ہے اس کا پہلے دونوں اشعار کے ساتھ ربطِ معنوی کے علاوہ ایک ربطِ لفظی بھی موجود ہے لیکن اس کی جگہ نئے شعر ؎

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے　　تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

کا پہلے دونوں اشعار کے ساتھ ربطِ لفظی باقی نہیں رہا۔ اب صرف ایک ربطِ معنوی ہے لیکن یہ ربطِ معنوی اتنا شدید اور حسین ہے اور اتنے تہ در تہ پہلوؤں کا حامل ہے کہ عدمِ ربطِ لفظی کی کمی محسوس ہی نہیں ہوتی بلکہ یہ احساس ہوتا ہے کہ ایک رسمی قسم کے ربطِ لفظی کو ٹھکرا کر ہم نے معنی اور مضمون آفرینی کی ایک کائنات پالی ہے۔ لفظ کو معنی پر اس طرح سے قربان کرنا اور وہ بھی آج سے ستّر اسّی سال قبل اُردو شاعری کے لیے ہر اعتبار سے ایک فالِ نیک تھی۔ گویا اس وقت اُردو شاعری پر جامی کا یہ مصرع اپنا پرتو ڈال رہا تھا "ورائے شاعری چیزے دگر ہست"۔ اس نکتے کو انگریزی شاعری کا براہِ راست اثر بھی کہا جا سکتا

ہے۔ بقول فراق رکاوٹ سے روانی پیدا کرنا انگریزی شاعری کا طرۂ امتیاز رہا ہے اور اقبال کے یہاں بکمالِ فن اس کی اُردو اور فارسی شاعری دونوں میں نظر آتا ہے۔ اس طرح کی مثالیں ہمالہ سے پہلے کی نظموں میں بھی موجود ہیں۔ لیکن ان کا ذکر یہاں اس لئے مناسب معلوم نہیں ہوتا کہ ان نظموں کو اقبال اپنے متروک کلام کا حصہ بنا چکے ہیں۔

ویسے یہ شعر:

ایک جلوہ تھا کلیم طورِ سینا کے لئے   تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لئے

اس نظم میں پہلے بھی موجود تھا لیکن دوسرے بند کی ٹیپ کا شعر تھا اور وہ بند یہ تھا

تو تو ہے مدت سے اپنی سرزمیں کا آشنا   کچھ بتا اُن رازدارانِ حقیقت کا پتا
تیری خاموشی میں ہے عہدِ سلف کا ماجرا   تیرے ہر ذرے میں ہے کوہِ ابلیس کی فضا
ایک جلوہ تھا کلیم طورِ سینا کے لئے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لئے

گویا جہاں تک ربطِ لفظی کا تعلق ہے اس بند کے چار مصرعوں کے ساتھ یہ شعر پوری طرح مربوط تھا لیکن اقبال نے غالباً اس متروک بند کے پہلے اور تیسرے مصرعے میں پہلے بند کے مضمون کا اعادہ پسند نہ کیا اور اس طرح سے پورے چھ مصرعے قلمزد کر کے وہ مذکورہ شعر کو پہلے بند کی ٹیپ کے طور پر لے آئے جہاں وہ کوہِ طور کی طرح چمک رہا ہے۔

اب اس نظم کا پانچواں بند دیکھئے:

جنبشِ موجِ نسیمِ صبح گہوارہ بنی   جھومتی ہے نشۂ ہستی میں ہر گل کی کلی
یوں زبانِ برگ سے گویا ہے اس کی خامشی   دستِ گلچیں کی جھٹک میں نے نہیں دیکھی کبھی
کہہ رہی ہے میری خاموشی ہی افسانہ مرا
کنجِ خلوت خانۂ قدرت ہے کاشانہ مرا

اس بند کے دوسرے مصرعے کی ابتدائی صورت یہ تھی۔

جھومتی ہے کیا مزے سے لے کے ہر گل کی کلی

ظاہر ہے کہ "مزے لے لے کے" ایک عامیانہ اور سامنے کا اندازِ بیان تھا۔ اس کی جگہ اقبال نے "نشۂ ہستی" کی ترکیب لا کے نہ صرف معنوی اعتبار ہی سے مصرعِ اول کے ساتھ مربوط نہیں کیا بلکہ جنبشِ موجِ نسیمِ صبح کی رعایت سے 'نشۂ ہستی' کی ترکیب لا کر سارے شعر میں سرشاری کی ایک کیفیت پیدا کر دی ہے۔ یہ مصرع:

یوں زبانِ برگ سے گویا ہے اس کی خامشی

پہلے یوں تھا:

یوں زبانِ برگ سے کہتی ہے اس کی خامشی

ترمیم کی وجہ ظاہر ہے۔ جنبشِ موجِ نسیم صبح گہوارہ، نشۂ ہستی، زبانِ برگ، دستِ گلچیں، افسانہ، کنجِ خلوت خانۂ قدرت کاشانہ ایسے الفاظ کے ساتھ اسی آہنگ اور کیفیت کا لفظ ہی زیب دے سکتا تھا اس لئے اقبال نے غالباً "کہتی ہے" کی جگہ "گویا ہے" کو ترجیح دی۔

اب چھٹا بند ملاحظہ کیجئے؛

آج یہ بند اس طرح سے "بانگِ درا" میں شامل ہے:

آتی ہے ندی فرازِ کُہ سے گاتی ہوئی کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی
آئنہ سا شاہدِ قدرت کو دکھلاتی ہوئی سنگِ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی
چھیڑتی جا اس عراقِ دلنشیں کے ساز کو
اے مسافر دل سمجھتا ہے تری آواز کو

اور اس کی ابتدائی صورت یہ تھی ؎

نہر چلتی ہے سرودِ خامشی گاتی ہوئی آئنہ سا شاہدِ قدرت کو دکھلاتی ہوئی
کوثر و تسنیم کی لہروں کو شرماتی ہوئی ناز کرتی ہے فرازِ راہ سے جاتی ہوئی

اس ترمیم کو دیکھ کر مجھے آتشؔ کا ایک شعر یاد آ رہا ہے ؎

بندشِ الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں
شاعری بھی کام ہے آتشؔ مرصع ساز کا

اور اقبال اپنے فن کی تشکیل میں اس مرصع سازی سے کبھی غافل نہیں رہے۔

"گلِ رنگیں" کا پہلا بند ہے۔

تو شناسائے خراشِ عقدۂ مشکل نہیں اے گلِ رنگیں ترے پہلو میں شاید دل نہیں
زیبِ محفل ہے شریکِ شورشِ محفل نہیں یہ فراغت بزمِ ہستی میں مجھے حاصل نہیں
اس چمن میں میں سراپا سوز و سازِ آرزو
اور تیری زندگانی بے گدازِ آرزو

اس کا دوسرا مصرع پہلے یوں تھا۔

واقفِ افسردگی ہائے طپیدہ دل نہیں

اور چوتھا مصرع یوں:۔

کیوں یہ تسکینِ خموشی ذرا مجھے حاصل نہیں

کے بارے میں غلام رسول مہر لکھتے ہیں: "بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مختلف مصرعوں کی بندشیں پسند نہ تھیں اس لئے انھیں یوں

دیا۔ لیکن مہر صاحب نے اس امر پر بحث نہیں کی کہ یہ بندشیں کیوں پسند نہیں تھیں۔ مہر صاحب کے اس نظریے سے اختلاف کی گنجائش نہیں کہ "اب بند اسلوب بیان کے اعتبار سے بدرجہا بلند ہو گیا۔" لیکن مذکورہ مصرعوں کی تبدیلی کے محرکات کیا رہے ہوں گے۔ اس سوال کو مہر صاحب نے نہیں چھیڑا۔

جب میں اسکول میں پڑھتا تھا تو ہمیں یہ بتایا گیا تھا کہ شعر کا قریب الفہم ہونا محاسن شعری میں شامل ہے اور اسی ضمن میں اسکول کے اساتذہ اکثر یہ شعر ہمیں سنایا کرتے تھے۔

دندان تو جملہ در دہانند   چشمان تو زیر ابروانند

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ شعر کے قریب الفہم ہونے کو محاسن شعری میں شامل کرنا صحیح نہیں۔ شاعری کا مطالعہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ایک شعر قریب الفہم ہو کر بھی معمولی شعر ہو سکتا ہے اور قریب الفہم ہو کر بھی اچھا شعر ہو سکتا ہے۔ اقبال کے اکثر و بیشتر اشعار اسلوب بیان کے اعتبار سے قریب الفہم شاعری کی ذیل میں آتے ہیں اور وہ صرف بہت اچھے اشعار ہی نہیں ہیں بلکہ عظیم شاعری کے نمونے ہیں مثلاً:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یا

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں
غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں

دراصل فارسی ترکیبوں اور بندشوں کی فراوانی کے باوجود اقبال کے کلام کا رجحان براہ راست انداز بیان کی طرف رہا ہے۔ اقبال کا یہ اسلوب اقبال کے ساتھ شروع ہو کے اقبال کے ساتھ ختم ہو گیا۔ اسی رجحان اور افتاد طبع کے تحت اقبال نے

واقفِ افسردگی ہائے طبیعت دل نہیں

پر

اے گل رنگیں ترے پہلو میں شاید دل نہیں

کو اور

کیوں یہ تسکین خموشی نہ مجھے حاصل نہیں
پر . . . . یہ فراغت بزم ہستی میں مجھے حاصل نہیں

کو ترجیح دی ہوگی۔

اس نظم کے دوسرے بند کی ترمیم دیکھیے:

توڑنا شاخ سے تجھ کو مرا آئیں نہیں   یہ نظر غیر از نگاہ چشم صورت بیں نہیں
آہ یہ دست جفا جو اے گل رنگیں نہیں   کس طرح تجھ کو یہ سمجھاؤں کہ میں گلچیں نہیں

کام مجھ کو دیدۂ حکمت کے اُلجھیڑوں سے کیا
دیدۂ بلبل سے میں کرتا ہوں نظارہ ترا

اس کی جدید صورت میں اقبال نے پہلے چار مصرعوں کو توں کا توں رہنے دیا ہے لیکن ٹیپ کے شعر کو انہوں نے یوں تبدیل کر دیا ہے ؎

آشنائے سوزِ فریادِ دلِ مجبور ہوں
پھول ہوں میں بھی مگر اپنے چمن سے دور ہوں

میری ناقص رائے میں پہلا شعر جسے اقبال نے رد کیا اس شعر سے بہتر ہے جو اقبال نے بعد میں شامل کیا۔

آشنائے سوزِ فریادِ دلِ مجبور ہوں   پھول ہوں میں بھی مگر اپنے چمن سے دور ہوں۔

لفظی اور معنوی دونوں اعتبار سے چاروں مصرعہائے ماقبل کے ساتھ ہم آہنگ ہے پہلا شعر ؎

کام مجھ کو دیدۂ حکمت کے اُلجھیڑوں سے کیا
دیدۂ بلبل سے میں کرتا ہوں نظارہ ترا

لفظی اعتبار سے اوپر کے مصرعوں کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہی معنوی اعتبار سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اور پھر "اُلجھیڑوں" کے لفظ کا صوتی آہنگ ان مصرعوں میں جن کا تانا بانا اقبال نے نگاہ و چشم صورت میں دستِ حناجو اور گلِ رنگیں ایسی ترکیبوں سے بُنا ہے کسی طرح قابلِ قبول نہیں۔

"گلِ رنگیں" کے بعد "بانگِ درا" میں نظموں کی ترتیب یہ ہے۔ عہدِ طفلی، مرزا غالب، ابرِ کوہسار، ایک مکڑا اور مکھی، ایک پہاڑ اور گلہری، ایک گائے اور بکری، بچے کی دعا، ہمدردی، ماں کا خواب، پرندے کی فریاد، خفتگانِ خاک سے استفسار، شمع اور پروانہ، عقل و دل، صدائے درد، آفتاب (ترجمہ گایتری) شمع، ایک آرزو، آفتابِ صبح، دردِ عشق، گلِ پژمردہ، سید کی لوحِ تربت، ماہِ نو، انسان اور بزمِ قدرت، پیامِ صبح، عشق اور موت، زہد اور رندی، شاعر، دل، موجِ دریا، رخصت اے بزمِ جہاں، طفلِ شیرخوار، تصویرِ درد، نالۂ فراق، چاند، بلال، سرگذشتِ آدم، ترانۂ ہندی، جگنو، صبح کا ستارہ، ہندوستانی بچوں کا قومی گیت، نیا شوالہ، داغ، ابر، ایک پرندہ اور جگنو، بچہ اور شمع، کنارِ راوی، التجائے مسافر اور غزلیات اور اس طرح سے "بانگِ درا" کا حصہ اول یعنی ۱۹۰۵ء تک کی اُردو نظموں سے صرف سات نظمیں آفتاب، ماہِ نو، انسان اور بزمِ قدرت، پیامِ صبح، ابر، ایک پرندہ اور جگنو اور بچہ اور شمع ایسی ہیں جن میں اقبال نے کوئی ترمیم نہیں کی۔ باقی چالیس نظموں میں ترمیمیں کسی نہ کسی صورت میں موجود ہیں۔ میں یہاں صرف چار نظموں، مرزا غالب، خفتگانِ خاک سے استفسار، تصویرِ درد اور التجائے مسافر کا ذکر کروں گا۔

مرزا غالب کا معاملہ خاصا دلچسپ ہے۔ دوسرا بند جو ابتدائی صورت میں یوں تھا،

معجزِ کلکِ تصور ہے یا دیواں ہے یہ   یا کوئی تفسیرِ رمزِ فطرتِ انساں ہے یہ
نازشِ موسیٰ کلامی ہائے ہندستاں ہے یہ   نورِ معنی سے دل افروزِ سخنداں ہے یہ

"نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا"

یہ بند مجموعی، گلکِ تصور اور تفسیرِ رمزِ فطرتِ انساں ایسی جدید تراکیب کے باوجود بلند پایہ اندازِ بیان کا حامل نہ ہو سکا اور پھر نازشِ موسیٰ کلامی ہائے ہندوستاں کی ترکیب در ترکیب اپنی ندرت کے باوجود ایک نامانوس غرابت کا پہلو لیے ہوئے ہے۔ اس کے علاوہ غالب کے شعر کی تضمین اُس خصوصیت کی حامل نہیں ہو سکی جو اقبال کے اس فن کا طرۂ امتیاز ہے۔ اقبال کے فنِ تضمین کا کمال یہ ہے کہ وہ تضمین کرتے وقت شاعر کے منہ سے مصرع چھین لیتا ہے خواہ وہ نظیری ہو خواہ صائب خواہ بیدل ہو خواہ غالب لیکن مذکورہ تضمین خاصی کمزور رہی ہے۔ اس لئے اس بند کی جگہ اقبال نے جو نیا بند شامل کیا اس سے اقبال صرف ایک بڑے شاعر کے طور ہی پر نہیں بلکہ ایک بڑے نقاد کے طور پر بھی ہمارے سامنے آتے ہیں اور وہ بند یہ ہے۔

محفلِ ہستی تری بربط سے ہے سرمایہ دار — جس طرح ندی کے نغموں سے سکوتِ کوہسار
تیرے فردوسِ تخیل سے ہے قدرت کی بہار — تیری کشتِ فکر سے اُگتے ہیں عالم سبزہ وار
زندگی مضمر ہے تیری شوخیِ تحریر میں
تابِ گویائی سے جنبش ہے لبِ تصویر میں

اس نظم کے پہلے بند کی ترمیم بھی اقبال کے گہرے نقد و نظر کی حامل ہے جس میں انہوں نے

فکرِ انساں کو تری ہستی سے یہ روشن ہوا

کو فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا

سے تبدیل کیا اور

روح تھا تو اور تھی بزمِ سخن پیکر ترا

کو تھا سراپا روح تو بزمِ سخن پیکر ترا

اور دید تری آنکھ کو اس حسن کی منظور ہے
صورتِ روحِ رواں ہر شے میں جو مستور ہے

کو یوں بنایا دید تیری آنکھ کو اُس حسن کی منظور ہے
بن کے سوزِ زندگی ہر شے میں جو مستور ہے

"خفتگانِ خاک سے استفسار" اپنی اولین صورت میں جب فروری ۱۹۰۲ء کے مخزن میں شائع ہوئی تو فنی اعتبار سے اس کا رنگ روپ ہی کچھ اور تھا۔ اقبال نے بعد میں اس کے تین بندوں میں سے خاصے شعر حذف کر دیئے۔ بعض شعر نئے کہے۔ بعض میں ضروری ترمیم کی۔ تب کہیں جا کے وہ اپنی اس کاوش سے مطمئن ہوئے۔ میں یہاں اس نظم کے ہر شعر پر بحث نہیں کروں گا بلکہ صرف مثال کے طور پر دو ایک نمونے پیش کروں گا مثلاً اپنی اولین صورت میں اس نظم کے پہلے

بند میں یہ اشعار بھی تھے۔

کھیت سے آتا ہے دہقاں منہ میں کچھ گاتا ہوا   پائے گرد آلود دیتے ہیں مسافت کا پتا
کام دھندا ہو چکا اب نیند ہے آرام ہے   ہائے وہ آغاز محنت جس کا یہ انجام ہے

دوسرے بند میں اس قسم کے اشعار تھے

اے عدم کے رہنے والو! تم جو یوں خاموش ہو   مے وہ کیسی ہے نشے میں جس کے تم مدہوش ہو
وہ ولایت بھی ہمارے دیس کی صورت ہے کیا   شب وہاں کی کیا ہے صبح و شام کی رنگت ہے کیا

اور تیسرے بند میں اس طرح کے شعر تھے۔

اس جدائی میں شگفتہ وصل کا ساماں ہے کیا   چشم بستہ سر مژہ گوہر پئے انساں ہے کیا
اس نگر کی طرح کیا واں بھی ہے رونا موت کا   کیا وہاں کی زندگی کو بھی ہے کھٹکا موت کا

ترمیم شدہ نظم میں اس طرح کے متعدد اشعار خارج کر دیئے گئے ہیں اور نظم اب ایک فنی شہ پارے کے طور پر ہمارے سامنے ہے لیکن صرف یہ کہہ دینا کہ نظم کی قطعی صورت اس کی پہلی صورت سے بہتر ہے کافی نہیں ہے بالخصوص جبکہ نظم کے مرکزی خیال میں اقبال نے کوئی تبدیلی نہیں کی۔ مرکزی خیال اس نظم کا پہلے بھی یہی تھا اور اب بھی یہی ہے کہ

تم بتا دو راز جو اس گنبد گرداں میں ہے
موت اک چبھتا ہوا کانٹا دل انساں میں ہے

لیکن وہ کیا طلسم ہے، کیا معجزہ ہے جس نے اس نظم کو پہلے سے کہیں زیادہ معیاری اور زیادہ اثر انگیز بنا دیا ہے۔ کہنے کو تو اقبال نے کئی موقعوں پر کہا ہے کہ

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

یا

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست   سوئے قطار می کشم ناقہ بے مہار را

یا

نہ بینی خیر ازاں مرد فرو دست   کہ بر من تہمت شعر و سخن بست

لیکن میرے خیال میں یہ ایک بڑے فن کار کے شاعرانہ اسالیب بیان ہیں۔ ایک نقاد کی حیثیت سے شعر کی بابت یہ اقبال کی جو گہری نظر تھی اس کی ایک جھلک STRAT REFLECTION میں دیکھئے۔ لکھتے ہیں:

"شاعری میں منطقی سچائی کی تلاش بالکل بے کار ہے۔ تخیل کا نصب العین حسن ہے نہ کہ سچائی۔"

شعر میں حسن کے متعلق جب بھی اقبال کی یہ رائے میرے سامنے آتی ہے میرا ذہن لامحالہ جمالیت کے بارے میں آسکر وائلڈ کے اس اظہار خیال کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔

FORM IS EVERYTHING, IT IS THE SECRET OF LIFE. START WITH THE WORSHIP OF FORM AND THERE IS NO SECRET IN ART THAT WILL NOT BE REVEALED TO YOU.

فارم یا ہیئت ایک ایسی اصطلاح ہے جس کے متعلق یقیناً ایک سے زیادہ رائیں پیش کی جا سکتی ہیں لیکن اگر بقول اقبال شعر میں تخیل کا منصب بعین حسن ہے تو یہ حسن ہیئت کو نظر انداز کرنے سے معرض وجود میں نہیں لایا جا سکتا۔ اس صورت میں آتش کی مذکورہ رائے سے اختلاف کرنا دشوار ہے کہ

بندش الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں　　　شاعری بھی کام ہے آتش مرصع ساز کا

"تصویر درد" اقبال کی ایک بہت ہی اہم نظم ہے جس کا پہلا شعر فارسیت سے لبریز ہونے کے باوجود قریباً ہر عاشق کلام اقبال کی زبان پر ہے۔

نہیں منت کش تاب شنیدن داستاں میری
خموشی گفتگو ہے بے زبانی ہے زباں میری

یہ نظم جو ایک ترکیب بند ہے اپنی موجودہ صورت میں انہتر اشعار پر مشتمل ہے اور اس کے آٹھ بند ہیں۔ ابتدا میں اس کے دس بند تھے۔ نظر ثانی میں اقبال نے دو بند مکمل طور پر حذف کر دیئے اور مختلف بندوں میں سے بھی بعض اشعار نکال دیئے۔

مقام حیرت ہے کہ اقبال نے اس نظم میں سے یہ اشعار بھی خارج کر دیئے۔

ہوئی ہے سرمہ آواز گو لذت خموشی کی　　　نگہ بن کے آنکھوں سے نکلتی ہے فغاں میری
مری حیرت فزائی سوز ہے اس درجہ اے ساقی!　　　کہ مینا بن گئی آخر شراب ارغواں میری

ہو سکتا ہے اقبال لفظ "گو" اور "اس درجہ" کا استعمال معیوب سمجھتے ہوں، میں بھی معیوب سمجھتا ہوں لیکن چند اور اشعار کو خارج کر کے اقبال نے اس نظم کے حسن کو مجروح کر دیا ہے مثلاً

شراب عشق میں کیا جانے کیا تاثیر ہوتی ہے　　　کہ مشت خاک جس سے رو کش اکسیر ہوتی ہے
یہ وہ شے ہے تکلم بن کے رہتی ہے زبانوں میں　　　نگاہوں میں مثال سرمۂ تسخیر ہوتی ہے
زباں میری ہے لیکن کہنے والا اور ہے کوئی　　　میری تقریر گویا اور کی تقریر ہوتی ہے
بس اے ذوق خموشی خصلت فریاد سے مجبور کر　　　کہ چپ بیٹھوں تو گویائی گریباں گیر ہوتی ہے

ان کے علاوہ چند اشعار اور دیکھئے اور یہ اس بند کے اشعار ہیں جو "بانگ درا" میں اس شعر سے شروع ہوتا ہے:-

ہویدا آج اپنے زخم پنہاں کر کے چھوڑوں گا
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کر کے چھوڑوں گا

اس بند میں سے اقبال نے جو اشعار حذف کئے ہیں وہ یہ ہیں:-

دکھا دوں گا میں اسے ہندوستاں رنگِ وفا سب کو　　کہ اپنی زندگانی تجھ پہ قرباں کر کے چھوڑوں گا
نہیں بے وجہ وحشت میں اڑانا خاکِ زنداں کا　　کہ میں اس خاک سے پیدا بیاباں کر کے چھوڑوں گا
ابھی مجھ دل جلے کو ہمصفیرو اور رونے دو　　کہ میں سارے چمن کو شبنمستاں کر کے چھوڑوں گا
تعصب نے مری خاکِ وطن میں گھر بنایا ہے　　وہ طوفاں ہوں کہ میں اس گھر کو ویراں کر کے چھوڑوں گا
اٹھا دوں گا نقاب عارضِ محبوب یک رنگی　　تجھے اس خانہ جنگی پر پشیماں کر کے چھوڑوں گا
پکڑ کر عجز کا دامن پہنچ عرشِ معلیٰ پر　　نگاہوں کو نظر اس بام کا زینا نہیں آتا
عدوِ صبحِ صفائے دل کی ہے ظلمت تعصب کی　　مقابل چشمِ نابینا کے آئینا نہیں آتا
اکارت ہے بناوٹ سے تمہاری نمازوں میں　　کہ ہاتھ اس طرح وہ پوشیدہ گنجینہ نہیں آتا
بنا آنکھوں کو جامِ اشک دل کو درد کا مینا　　مزہ پینے کا کچھ بے ساغر و مینا نہیں آتا
بجھا دینا ہی اچھا ہے چراغِ زندگانی کا　　محبت میں جو مر کے تجھے جینا نہیں آتا
بنا اس راہ میں ذوقِ طلب کو ہمسفر اپنا　　اکیلے لطفِ سیرِ وادیِ سینا نہیں آتا
تلاشِ خضر کب تک تشنۂ زہرِ محبت ہو　　تجھے مرنا نہیں آتا اُسے جینا نہیں آتا

دراصل اس وقت یہ نظم جس صورت میں ہمارے سامنے ہے اُس میں اس قسم کے قریب قریب تمام مضامین آ گئے ہیں۔ اقبال اس راز سے آشنا تھے کہ کثرتِ معانی اور کثرتِ اشعار دو مختلف چیزیں ہیں اس لئے انہوں نے وہ تمام اشعار حذف کر دیئے جن کا مفہوم کسی نہ کسی صورت میں نظم کے باقی ماندہ اشعار میں موجود تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ مجھ ایسے طالب علم کلامِ اقبال کو ان اشعار کا حذف کرنا پسند نہیں آیا لیکن مجھے یہ بات پسند آئے یا نہ آئے کسی بھی نظم کا جہاں تک تعلق ہے ٹی ایس ایلیٹ کے اس خیال کی تردید آسان نہیں کہ نظم کا تاثر بحیثیت مجموعی ساری نظم میں دیکھنا چاہیئے نہ کہ نظم کے ایک ایک مصرعے میں یا ایک ایک شعر میں۔

داغ کے مرثیے میں سے اقبال نے جو اشعار خارج کئے وہ پھر ایک نکتہ رس نقاد کے طور پر اقبال کی تصویر ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔ اپنے اُستاد کے انتقال پر درد و غم کے عالم میں اقبال نے کہنے کو تو یہ کہہ دیا کہ

جوہرِ رنگیں نوائی پا چکا جس دم کمال　　پھر نہ ہو سکتی تھی ممکن میر و مرزا کی مثال
کر دیا قدرت نے پیدا ایک دونوں کا نظیر　　داغ یعنی وصلِ مشترک میرزا و درد و میر

یہ دونوں اشعار کمالِ شعر کے اعتبار سے بے مثال سہی لیکن اقبال پر بطور صاحبِ نقد و نظر اس حقیقت کے فاش ہونے میں دیر نہ لگی کہ کلامِ داغ فکرِ غالب اور درد و میر تقی میر کا مقامِ اتصال نہیں ہے۔ چنانچہ انہوں نے داغ کے متعلق صرف وہی اشعار نظم میں رہنے دیئے جن کا اطلاق سوائے داغ کے کسی اور کے کلام پر ہو ہی نہیں سکتا۔

اٹھیں گے آذر ہزاروں شعر کے بُت خانے سے　　مے پلائیں گے نئے ساقی نئے میخانے سے
لکھی جائیں گی کتابِ دل کی تفسیریں بہت　　ہوں گی اے خوابِ جوانی تیری تعبیریں بہت

ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون
اٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون

• "التجائے مسافر" وہ نظم ہے جو اقبال نے یورپ جاتے ہوئے دہلی میں درگاہ حضرت محبوب الٰہی پر پڑھی۔ اس نظم کے اشعار میں اقبال نے ترمیم تو نہیں کی لیکن متعدد بند نظم سے خارج کر دیئے اور جو اشعار خارج کئے اُن میں خامی کوئی نہیں تھی لیکن ایک تو ان میں تکرار تھی اور دوسرا ایسے شخصی حیثیت نہیں تھیں مثلاً اپنے برادرِ محترم شیخ عطا محمد کے متعلق یہ شعر خارج کر دیا۔

وہ میرا یار بھی، معشوق بھی، برادر بھی کہ جس کے عشق سے جنت ہے یہ جہاں مجھ کو

اور اس کی جگہ یہ شعر رہنے دیا کہ انگوٹھی میں نگینے کی طرح نظر آ رہا ہے۔

میرا یوسفِ ثانی وہ شمعِ محفلِ عشق ہوئی ہے جس کی اخوت قرارِ جاں مجھ کو

ایک اور شعر جو نہایت عمدہ شعر ہے۔

بھلا ہو دونوں جہاں میں حسن نظامی کا ملا ہے جس کی بدولت یہ آستاں مجھ کو

غالباً اس لئے خارج کر دیا گیا کہ نظم کا موضوع آفاقی ہے اور اس میں مقامی رنگ پیدا کرنا اقبال کے مزاج کے ساتھ ہم آہنگ نہ تھا۔ ویسے بھی کلام اقبال کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اقبال مقامی موضوعات میں اکثر و بیشتر (بلکہ بلا استثناء) ہمہ گیریت اور آفاقیت کی کیفیت پیدا کر دیتے ہیں اور جہاں موضوع ہی آفاقی ہو اقبال اُسے قیدِ مقامی میں لانا اعلیٰ شاعری کے منافی سمجھتے ہیں۔ غالباً یہی اندازِ فکر اس شعر کو اس نظم سے خارج کرنے کا سبب بنا۔

اس نکتے کی ایک بہت عمدہ مثال "جواب شکوہ" میں ملتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا موضوع آفاقیت کا حامل ہے۔

آئی آواز غم انگیز ہے افسانہ ترا
اشک بیتاب سے لبریز ہے پیمانہ ترا
آسماں گیر ہوا نعرۂ مستانہ ترا

اور اس میں اشعار اس طرح کے آتے ہیں

تختِ فغفور بھی اُن کا تھا سریرِ کَے بھی یونہی باتیں ہیں کہ تم میں وہ حمیت ہے بھی
اب تلک یاد ہے قوموں کو حکایت ان کی نقش ہے صفحۂ ہستی پہ صداقت ان کی

چنانچہ اس میں سے مندرجہ ذیل بند جس میں علی گڑھ یونی ورسٹی اور لیگ آف نیشنز کا ذکر آ گیا ہے خارج کر دیا۔ یہ نہیں کہ علی گڑھ یونی ورسٹی یا لیگ آف نیشنز کا ذکر کلامِ اقبال میں شجرِ ممنوع کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ اس نظم میں اس کی گنجائش نہیں تھی۔

کشورِ ہند میں کلیۂ ناکام کا بُت عربستاں میں شفا خانۂ اسلام کا بُت
اور لندن میں عبادت کدۂ عام کا بُت لیگ والوں نے تراشا ہے نئے نام کا بُت

اور ایسے عجیب سے شعر ۔

بادہ آشام نئے بادہ نیا خم بھی نئے
یعنی کعبہ بھی نیا بت بھی نئے تم بھی نئے

کو ذرا سی ترمیم کے ساتھ ایک اور بند کی ٹیپ کا شعر بنا دیا اور وہ ترمیم یہ ہے کہ "یعنی کعبہ بھی نیا" کو "حرم کعبہ بھی نیا" کر دیا۔ وجہ ظاہر ہے "یعنی" کی یائے عربی کا دبنا اقبال کو ناگوار گزرا ہوگا۔ یہاں یہ ذکر بھی نامناسب نہ ہوگا کہ اسی نظم کے ایک مصرعے میں لفظ "عنابی" کا "ع" تقطیع سے گر رہا تھا ــــ

ساحلِ بحر پہ رنگِ فلک عنابی ہے

اقبال نے نظرِ ثانی کے وقت یہ غلطی رفع کر دی اور مصرع یوں بدل دیا:

رنگِ گردوں کا ذرا دیکھ تو عنابی ہے

"جوابِ شکوہ" میں ترمیموں کی تعداد خاصی زیادہ ہے لیکن اس نظم میں ان ترمیموں سے زیادہ اہم اشعار کی ترتیب میں تبدیلی ہے جس کی وجہ سے نظم کا حسنِ بیان کہیں سے کہیں پہنچ گیا ہے۔ یہاں میں صرف ایک مثال پیش کروں گا۔ ۳۰ نومبر ۱۹۱۲ء کو جب اقبال نے یہ نظم زمیندارہ ٹرکش ریلیف فنڈ ٹرسٹ کے جلسے میں پڑھی تو آخری بند یوں تھا:

مثلِ بو قید ہے غنچے میں پریشاں ہو جا   رخت بر دوش ہوائے چمنستاں ہو جا
شوقِ وسعت ہے تو ذرے سے بیاباں ہو جا   نغمۂ موج سے ہنگامۂ طوفاں ہو جا
بول اس نام کا ہر قوم میں بالا کر دے
اور دنیا کے اندھیرے میں اجالا کر دے

اس بات سے قطع نظر کہ تیسرے مصرعے کو انہوں نے ،

ہے تنک مایہ تو ذرے سے بیاباں ہو جا

کر دیا قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اس بند کو نظم کے آخر سے ہٹا کے پانچ بندوں کے اوپر لے آئے اور آخری شعر کو اس طرح تبدیل کر کے ،

قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے   دہر میں اسمِ محمد سے اجالا کر دے

مندرجہ ذیل بند کو فوراً اس کے بعد لے آئے ،

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو   چمنِ دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
یہ نہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو   بزمِ توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو
خیمۂ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبضِ ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے

اور اس ترتیب سے دونوں بندوں میں وہ ربطِ معنوی پیدا کر دیا جو اس سے قبل ناپید تھا۔

"جوابِ شکوہ" کی ترمیموں کے سلسلے میں میں نے یہ عرض کیا ہے کہ

"یعنی کعبہ بھی نیا بت بھی نیا تم بھی نئے"

میں اس لئے تبدیلی کی کہ یعنی کی یائے عربی تقطیع میں گر رہی تھی۔ مجھے اپنے اس خیال کی تائید اقبال کی ایک اور ترمیم سے بھی ملتی ہے اور وہ گورستانِ شاہی کا پہلا شعر ہے جو مخزن میں یوں تھا۔

آسماں بادل کا پہنے خرقۂ دیرینہ ہے　　یعنی دھندلا سا جبینِ ماہ کا آئینہ ہے

غالباً اسی مذکورہ غلطی کو رفع کرنے کے لئے اقبال نے اس مصرعے کو یوں تبدیل کیا

کچھ مکدر سا جبینِ ماہ کا آئینہ ہے

یہاں پھر میری ناقص رائے میں تبدیلی نے شعر میں بہتری پیدا نہیں کی بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہو گیا ہے۔ لفظ "دھندلا" میں نونِ غنہ جو موسیقی کی کیفیت پیدا کر رہا ہے وہ کیفیت "مکدر" کا لفظ لانے سے مفقود ہو گئی ہے اور شعر میں نغمگی کی کیفیت کم ہو گئی ہے۔ میری رائے میں پہلا مصرع بہتر تھا اور اُسے ہی رہنا چاہیئے تھا۔

اس نظم کے یوں تو اکثر مصرعوں میں اقبال نے ترمیم کی ہے لیکن جن اشعار میں اقبال نے ترمیم کو اعجاز کے مقام پر پہنچا دیا ہے وہ یہ ہیں۔

چاند جو صورت گرِ ہستی کا اک اعجاز ہے
پہنے سیمابی قبا محوِ خرامِ ناز ہے

اور

زندگی سے یہ پرانا خاکداں معمور ہے　　موت میں بھی زندگانی کی تڑپ مستور ہے

یہ اشعار اپنی اولیں صورت میں یوں تھے:

یہ قمر جو ناظمِ عالم کا اک اعجاز ہے　　پہنے سونے کی قبا محوِ خرامِ ناز ہے

اور

زندگی کی مے سے مینائے جہاں لبریز ہے　　منظرِ حسرت بھی ہے کوئی تو حسن آمیز ہے

ویسے یہ بالکل ہی ایک الگ موضوع ہے اور اس پر اس مقالے میں بحث کرنے کا موقع نہیں ہے کہ اقبال کے یہاں بحریں بالعموم رقصاں اور جولاں کیوں نظر آتی ہیں۔ وہی بحریں جو دوسرے شعرا کے کلام میں سیدھے سادے طور پر سامنے آتی ہیں اقبال کے کلام میں بقول سردار جعفری ناچتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ یوں تو اقبال کے اکثر و بیشتر مصرعے اس کیفیت سے بھرے ہیں خواہ اس کی وجہ جواز ہم زیادہ تر LONG VOWELS کے استعمال کو قرار دیں جیسے:

کھول آنکھ زمیں دیکھ فلک دیکھ فضا دیکھ　　مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اس جلوہ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ　　ایامِ جدائی کے ستم دیکھ جفا دیکھ
بیتاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ

یا زیادہ دو SHORT VOWELS کو جیسے :

پانی ترے چشموں کا تڑپتا ہوا سیماب   مرغان سحر تیری فضاؤں میں ہیں بیتاب
اے وادی لولاب

گر صاحب ہنگامہ نہ ہو منبر و محراب   دیں بندہ مومن کے لئے موت ہے یا خواب
اے وادی لولاب

لیکن جب اقبال اپنے کسی مصرعے میں ترمیم کرتے ہیں تو تبدیل شدہ مصرعے میں یہ کیفیت رقص بالعموم ضرور پیدا ہو جاتی ہے۔ ابھی چند سطور قبل جو دو ترمیم شدہ اشعار میں نے پیش کئے ہیں وہ میرے اس نظریے کی تائید میں مثال کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں۔

”گورستان شاہی“ کے ذکر میں میں پہلے یہ عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک اس نظم کے پہلے شعر کی تبدیلی نے شعر کے حسن میں کوئی اضافہ نہیں کیا۔ ایسی ہی ایک مثال اور اس وقت پیش کرنا چاہتا ہوں۔

اکتوبر ۱۹۱۲ء کے ”مخزن“ میں ”شہیدان طرابلس“ کے عنوان سے ایک نظم شائع ہوئی تھی۔ یہ نظم بعد میں ”بانگ درا“ میں ”حضور رسالت مآب میں“ کے عنوان سے چھپی ہے۔ اس کے دوسرے بند کے بعد جو اس شعر پر ختم ہوتا ہے۔

نکل کے باغ جہاں سے برنگ بو آیا   ہمارے واسطے کیا تحفہ لے کے تو آیا

پہلے یہ شعر کہا تھا۔

کہا یہ میں نے کہ یہی خوشی نہیں ملتی   تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی

اُسے اقبال نے اب یوں تبدیل کیا ہے:

حضور دہر میں آسودگی نہیں ملتی   تلاش جس کی ہے وہ زندگی نہیں ملتی

اس تبدیلی میں تخاطب کے وقت اقبال نے ایک احترام کا پہلو تو پیدا کیا ہے لیکن وہ پہلو پہلے شعر میں بھی محذوف انداز میں موجود تھا اور ”کہا یہ میں نے“ سے بیان میں جو ایک ربط پیدا ہو جاتا ہے وہ موجودہ صورت میں پیدا نہیں ہو سکا اور اگر ڈرامائی کیفیت پیدا کرنا مقصود تھا تو جو ڈرامائی کیفیت پہلے موجود تھی اس میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوا۔ اس کے بعد کے شعر میں بھی اقبال نے تبدیلی کی ہے۔ وہ شعر اصل میں یوں تھا۔

ریاض دہر میں ہیں یوں تو رنگ رنگ کے پھول   وفا کی جس میں ہو بو وہ کلی نہیں ملتی

اب پہلے مصرعے کی تبدیلی کے بعد شعر کی صورت یہ ہے

ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں   وفا کی جس میں ہو بو وہ کلی نہیں ملتی

میری ناقص رائے میں ع

ہزاروں لالہ و گل ہیں ریاض ہستی میں

سے پہلا مصرع۔ ع   ریاض دہر میں ہیں یوں تو رنگ رنگ کے پھول

بہتر تھا۔ صرف یہی نہیں کہ وہ مصرع موجودہ مصرعے سے زیادہ حسین اور زیادہ چست ہے بلکہ اس میں نغمگی اور موسیقی کی کیفیت بھی موجودہ مصرعے سے کہیں زیادہ ہے۔ رنگ رنگ میں نونِ غنہ کی تکرار نے جو ایک غنائی کیفیت پیدا کی ہے اس سے ترمیم شدہ مصرع محروم ہے۔

"فاطمہ بنتِ عبداللہ" میں دوسرے شعر کو جو پہلے یوں تھا:

کس قدر غیرت تجھے اے حورِ صحرائی ملی
غازیانِ ملتِ بیضا کی سقائی ملی

اُسے اب یوں بدل دیا ہے:

یہ سعادت حورِ صحرائی تری قسمت میں تھی
غازیانِ دیں کی سقائی تری قسمت میں تھی

قابلِ غور بات یہ ہے کہ ترمیم سے مفہوم میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوئی۔ الفاظ بھی قریب قریب وہی ہیں لیکن ترتیبِ الفاظ کے ساتھ ایک آدھ لفظ کی تبدیلی سے بحر کا صوتی آہنگ بدل گیا ہے اور اقبال کا یہ ایک ایسا کرشمہ ہے جس پر لسانیات اور حروفِ تہجی کی غنائی اہمیت کے طلبہ کو بھی کام کرنے کی ضرورت ہے۔

اشعار کو حذف کر دینے کا کمالِ فن اس نظم میں بدرجۂ اتم نظر آتا ہے جس کا عنوان ہے "والدہ مرحومہ کی یاد میں"۔ اس نظم میں اقبال نے مصرعوں میں تبدیلی نہیں کی لیکن گیارہ اشعار حذف کر کے نظم کے تاثر میں بحیثیتِ مجموعی ایک شدید اضافہ کر دیا ہے۔ حذف شدہ گیارہ اشعار یہ ہیں:

ذہنِ نادانی میں انساں کس قدر آسودہ ہے
تہمتِ تاثیر سے موجِ نفس آلودہ ہے
زندگی کی رہ میں جب میں طفلِ نو رفتار تھا
جادۂ خوابیدہ ہر ہر گام پر دشوار تھا
قطع تیری ہمت افزائی سے یہ منزل ہوئی
میری کشتی بوسہ گستاخِ لبِ ساحل ہوئی

وہ قوی فطرت کہ ہے جس کی طبیعت استوار
جس کے دل سے کانپتے ہیں حادثاتِ روزگار[1]

ہم سمجھتے ہیں ثباتِ زندگی پیکر سے ہے
پیکروں کی بے ثباتی جوہرِ پیکر سے ہے
خام فکری سے شفق خونِ جگر سمجھی گئی
صبح شبنم سے بیاضِ چشمِ تر سمجھی گئی
دیکھنے میں گرچہ ہے مثلِ شرر ان کا فروغ
خندہ زن ہے صرصرِ ایام پر ان کا فروغ
کیسی حیرت خیز ہے ظلمت فروشی رات کی
دن کے ہنگاموں کا مدفن ہے خموشی رات کی
ظلمتِ آشفتہ کاکل وسعتِ عالم میں ہے
اشکِ انجم در گریباں روز کے ماتم میں ہے
فلکِ مشکیں روزہ کون و مکاں خاموش ہے
رات کے آغوش میں لپٹا ہوا بیہوش ہے
آبِ دریا خفتہ ہے موجِ ہوا غش کردہ ہے
پست ہر ہستی کے سازِ زندگی کا پردہ ہے

---

[1] اپنے بڑے بھائی (شیخ عطا محمد) کی طرف اشارہ ہے۔

اسی قسم کی تبدیلیاں "بانگِ درا" کی متعدد اور نظموں میں بھی ہیں جن کا فرداً فرداً ذکر میں نے اس مقالے میں نہیں کیا۔ غزلوں میں بھی ایسی ترمیمیں موجود ہیں اور جو نظمیں اقبال نے اپنے کلام میں سے حذف کر دی ہیں ان کی تعداد تو خاصی زیادہ ہے لیکن "بالِ جبریل" اور "ضربِ کلیم" کے اشعار میں اقبال نے کیا کیا ترمیمیں کیں اس کا مجھے سراغ نہیں مل سکا۔ ہو سکتا ہے ان میں ترمیمیں نہ کی ہوں اور اگر ہوئی ہوں تو وہ اشعار ترمیم سے قبل کہیں شائع نہ ہوئے ہوں۔ بالِ جبریل کے ایک شعر کے متعلق اتنا ہی مجھے علم ہے کہ جب اقبال نے اپنی غزل:

اپنی جولانگاہ زیرِ آسماں سمجھا تھا میں
آب و گل کے کھیل کو اپنا جہاں سمجھا تھا میں

کہی تو وہ شعر اس میں شامل تھا اور جب "بالِ جبریل" شائع ہوئی تو وہ شعر اس غزل میں نہیں تھا اور وہ شعر یہ ہے۔

عرصۂ محشر میں میری خوب رسوائی ہوئی　　　داورِ محشر کو اپنا رازداں سمجھا تھا میں

اسی طرح فارسی کلام میں بھی اسرار و رموز کے علاوہ اور کتابوں میں اشعار کی ترمیم کا پتا مجھے نہیں چل سکا۔ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی بعض ترمیموں کا ذکر اس مقالے کی تمہید میں ہو چکا ہے۔ چند اور ترمیمیں اب ملاحظہ فرمائیے۔

"اسرارِ خودی" کے شروع ہی میں ایک شعر اپنی ابتدائی صورت میں یوں تھا:

بے نیاز از گوشِ امروز آمدم　　　من صدائے شاعرِ فرداستم

اس شعر کی ترمیم شدہ صورت یہ ہے۔

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم　　　من نوائے شاعرِ فرداستم

میں تو اس ترمیم کے متعلق یہی کہوں گا کہ شعر زمین سے اُٹھ کے آسمان تک پہنچ گیا ہے۔ اس ضمن میں پہلی بات تو یہ ہے کہ "صدائے شاعرِ فرداستم" سے "نوائے شاعرِ فرداستم" کہیں بہتر ہے۔ صوتی اعتبار سے بھی لفظی اعتبار سے بھی اور معنوی اعتبار سے بھی شاعر جو کچھ کہتا ہے وہ صدا کی بہ نسبت نوا سے زیادہ قریب ہے اور پھر اس کے علاوہ مقامِ حیرت یہ ہے کہ اقبال نے شعر کی ابتدائی صورت میں آدم اور فرداستم کا قافیہ کیسے گوارا کر لیا۔ یہ قافیہ غلط تو نہیں لیکن اس کی بدآہنگی کو اقبال کے مذاقِ سلیم نے چند لمحوں کے لئے بھی گوارا کر لیا یہ باعثِ استعجاب ہے۔

ایک اور شعر میں ترمیم دیکھئے:

حرکتِ اعصابِ گردوں دیدہ ام　　　در رگِ مہ دورۂ خوں دیدہ ام

کو یوں بنا دیا:

حرکتِ اعصابِ گردوں دیدہ ام　　　در رگِ مہ گردشِ خوں دیدہ ام

دورۂ خوں اور گردشِ خوں میں جو لطیف سا فرق ہے اُسے مذاقِ سلیم ہی محسوس کر سکتا ہے۔

ایک اور شعر میں ایک نہایت خوبصورت ترمیم دیکھئے۔ اصل شعر یوں ہے:

چوں نبی دختر چو بے پردہ دید　　　چادرِ خود پیشِ روئے او کشید

اس شعر میں دخترچہ کا لفظ اگرچہ صحیح ہے غلط نہیں ہے لیکن نامانوس ہے اور مذاقِ سلیم پر گراں گزرتا ہے اس لئے اس شعر میں اقبال نے صرف اسی لفظ کو تبدیل کیا اور شعر کو یہ صورت دے کر

دخترک را چوں نبی بے پردہ دید چادرِ خود پیش روئے او کشید

اسے صرف بے عیب ہی نہیں بنا دیا بلکہ پہلے سے زیادہ خوب صورت بھی بنا دیا ہے

افلاطون کے بارے میں پہلے شعر کی صورت یہ تھی۔

راہب اول فلاطونِ حکیم از گروہِ گوسفندانِ قدیم

ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں اقبال نے جس قطعیت کا اظہار کیا تھا وہ بآسانی چیلنج ہو سکتی تھی اور ممکن ہے غلط بھی ثابت ہو جاتی چنانچہ "اول" کی جگہ دیرینہ کا لفظ استعمال کر کے اقبال نے شعر سے معنوی عیب نکال کے اسے لفظی اور معنوی دونوں خوبیوں سے مملو کر دیا۔

اب "اسرارِ خودی" سے دو ایک اور اشعار پیش کر کے میں "رموزِ بے خودی" کی چند ایک ترمیموں کا ذکر کرنا چاہوں گا۔ اس سلسلے میں پہلا شعر ہے:

ذرہ شو، صحرا شو گر عاقلی تا ز فیضِ نیرے تاباں شوی

اور دوسرا ہے:

من مثالِ لالۂ صحرا ستم در ہجومِ محفلے تنہا ستم

پہلے شعر کے دوسرے مصرعے کو اقبال نے یوں تبدیل کیا:

تا ز نورِ آفتابے برخوری

اور دوسرے شعر کے دوسرے مصرعے کو یوں:

درمیانِ محفلے تنہا ستم

دونوں ترمیمیں اُن دو صداقتوں کا فرق واضح کرتی ہیں جن میں سے ایک کا نام ہے سائنسی صداقت اور دوسرے کا نام ہے شاعرانہ صداقت۔ صداقتیں دونوں ہیں لیکن اقبال نے ان ترمیموں میں سائنسی صداقت پر شاعرانہ صداقت کو ترجیح دی ہے۔ ممکن ہے اس موقعے پر یہ سوال بھی پیدا ہو کہ کیا اقبال ایسے مفکر شاعر کے یہاں بھی اپیل ہمیشہ احساس اور جذبے ہی کے لیے رہی ہے تو میرا جواب یہی ہے کہ جی ہاں اقبال کی یہی خصوصیت ہے اور جہاں کہیں اقبال نے سائنسی حقائق کو بھی پیش کیا ہے تو ایک سائنس دان کے طور پر نہیں بلکہ شاعر کے طور پر اور شاعرانہ صداقت کو سائنسی صداقت پر ہمیشہ ترجیح دی ہے۔

"رموزِ بے خودی" کی ابتدا ہی میں ملتِ اسلامیہ کو خطاب کرتے ہوئے اقبال نے کہا تھا۔

اے ترا حق زبدۂ اقوام کرد ختم بر تو دورۂ ایام کرد

بعد میں اُسے یوں بنا دیا:

اے ترا حق خاتمِ اقوام کرد بر تو ہر آغاز را انجام کرد

پہلے مصرعے میں لفظ "زبدہ" (CREAM) کی خوبصورتی اور معنویت سے انکار نہیں لیکن ملتِ اسلامیہ کے تعلق سے لفظ خاتم مرورِ ایام کے ساتھ ایک طرح سے جزوِ ادب اور جزوِ تمدن بن گیا ہے۔ اس معنی میں یہ لفظ محض لفظ نہیں رہ گیا ہے بلکہ ایک امیج اور ایک پیکر بن گیا ہے۔ چنانچہ انتقالِ ذہنی فوری طور پر اسی مفہوم کی تراکیب مثلاً خاتم الانبیاء یا ختم المرسلین کی طرف ہوتا ہے جس سے مفہوم صریح الفہم بھی ہو جاتا ہے اور دلکش بھی۔ "زبدہ" کے لفظ میں یہ بات نہ تھی۔ دوسرے مصرعے کی تبدیلی بھی انتخابِ الفاظ کی ایک روشن دلیل ہے۔

دراصل شاعری میں مقاصد کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دے کر یا دوسرے معنی میں ادب برائے زندگی کے مفہوم سے مرعوب ہو کر ہم نے انتخابِ الفاظ کی اہمیت کو بڑی حد تک نظر انداز کر دیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ لفظ اور معنی کو ایک دوسرے کے ساتھ یک جان ہونا چاہیے جیسے کہ اقبال نے خود اپنے ایک اردو قطعے میں اس مسئلے پر یہ کہہ کر روشنی ڈالی ہے

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی — روح کس جوہر سے خاکِ تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل مستی و سوز و سرود و درد و داغ — تیری مشکل مے سے ہے ساغر کہ مے ساغر سے ہے
ارتباطِ حرف و معنی اختلاطِ جان و تن — جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

لیکن یہ ارتباطِ حرف و معنی کا کمال بھی اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جبکہ الفاظ کو استعمال کرنے والا فنکار الفاظ کو استعمال کرنے کے فن میں ماہر ہو اور اسے اس مہارت کے برتنے کا سلیقہ حاصل ہو۔ فلابیر نے جب یہ کہا تھا کہ مصنف کا قلم ہی لفظ کی قسمت کا فیصلہ کرتا ہے تو وہ دراصل اسی نقطۂ نگاہ کا اظہار کر رہا تھا کہ آئینہ ساز کو آئینہ سازی میں کمال حاصل ہونا چاہیے۔ آئینے میں سو قسم کی نزاکتیں پیدا کرنے ہی سے عکس ہزار طرح کی نزاکتوں کا متحمل ہو سکتا ہے۔ جامی نے اسی بات کو اپنے انداز سے کہا ہے۔

بقدرِ آئینہ حسنِ تو می نماید رو
دریغ کآئینۂ ما نهفته در زنگ است

اقبال کے سامنے خواہ اُن کا اردو کلام ہو خواہ فارسی کلام ہمیشہ یہی معیار رہا ہے اور اسی معیار کے پیشِ نظر اقبال نے جہاں کہیں مناسب سمجھا ہے اپنے کلام میں ترمیم کی ہے۔ میں اپنے اس خیال کی تائید میں ایک اور مثال پیش کروں گا اور وہ بھی "رموزِ بے خودی" ہی میں سے ہے۔ ایک شعر اپنی ابتدائی صورت میں یوں تھا۔

مسلمے از ماسوا بیگانۂ
"تا کجا زنجیریِ بت خانۂ"

بعد میں نظرِ ثانی کے وقت اقبال نے اس میں صرف اتنی ہی تبدیلی کی کہ:

"تا کجا زنجیریِ بت خانۂ"

کو "تا کجا زناریِ بت خانۂ"

بنا دیا۔ غالباً یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ بت خانے کے ذکر میں زنجیر کا لفظ خارج کر دینے سے اور اس کی جگہ زنار کا لفظ لے

آنے سے مصرعے کے حسنِ بیان اور حسنِ معنی دونوں میں کس قدر اضافہ ہو گیا ہے۔ اس ایک ذرا سی تبدیلی نے فن کار کی چابک دستی اور دقتِ نظری دونوں کا امتزاج قاری کے سامنے نمایاں کر دیا ہے۔

اقبال نے اپنے کلام میں جو ترمیمیں کی ہیں اُن کی بنیادی قدر یہ ہے کہ اقبال نے معنی کی تقدیس کے ساتھ لفظ کی تقدیس کو بھی نظر انداز نہیں کیا اور معنی میں تخلیقی صلاحیتیں پیدا کرنے کے ساتھ ہی ساتھ لفظ میں بھی تخلیقی صلاحیتیں پیدا کرنے کے لئے بیک وقت شعور اور وجدان دونوں سے کام لیا ہے۔ اقبال مفہوم اور فکر کے مواد کو الفاظ کی بھٹی میں انتہائی آنچ دے کے چتانے کے فن سے آگاہ ہیں اور یہ مواد جب پگھلنے کے بعد شعر کے سانچے میں ڈھلتا ہے تو ہر قسم کی آلودگی سے پاک و صاف ہو چکا ہوتا ہے۔

کلامِ اقبال میں ترمیموں اور تبدیلیوں پر بحث کرتے ہوئے مولانا غلام رسول مہر کہتے ہیں کہ "اقبال صرف انہی نظموں کو محفوظ رکھنے پر رضامند تھے جو تعلیم و تربیت کے لحاظ سے کائناتِ انسانیت کے لئے مفید ہو سکتی تھیں یعنی جو اُن کے خاص پیام، خاص تعلیم اور حقائقِ حیات کی حامل تھیں اور جن کے ذریعے سے انسان اپنے حقیقی وظائف و مقاصد بہتر طریق پر بجالانے کے اہل ہو سکتے ہیں۔" مجھے مہر صاحب کے اس محاکمے سے اختلاف ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں جو ترمیمیں کی ہیں اُن کی تہہ تک پہنچنے کے لئے مہر صاحب کا قائم کیا ہوا اصول شاید دور تک ہماری رہنمائی نہ کر سکے اور ممکن ہے اس اصول کی پابندی کرنے سے ہم کلامِ اقبال کی ترمیموں کا ادراک حاصل کرنے میں قطعاً ناکام رہ جائیں۔ میرے نزدیک اس معاملے میں خود اقبال کی یہ رائے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے ہماری زیادہ بہتر طور پر رہنمائی کر سکتی ہے کہ

"شاعری میں منطقی سچائی کی تلاش بالکل بیکار ہے تخیل کا نصب العین حسن ہے نہ کہ سچائی۔"

اسی خیال کو الفاظ کی تبدیلی کے ساتھ اقبال ضربِ کلیم میں یوں بیان کرتے ہیں ؎

ہر چند کہ ایجادِ معانی ہے خدا داد   کوشش سے کہاں مردِ ہنرمند ہے آزاد
خونِ رگِ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر   میخانۂ حافظ ہو کہ بتخانۂ بہزاد
بے محنتِ پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شررِ تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

اقبال اور بیداریٔ ذات

ڈاکٹر وزیر آغا

پرانے پتھر کے زمانے سے لے کر سپوتنک کے دور تک انسانی معاشرہ کے انگنت روپ سامنے آئے ہیں لیکن اگر بغور دیکھا جائے تو تاحال انسان فقط دو بنیادی معاشرتی نظاموں ہی سے آشنا ہوا ہے۔ ایک وہ جس میں افراد ایک دوسرے کے شانوں سے شانے جوڑ کر کھڑے ہوتے ہیں یعنی فرد اور فرد کے مابین فاصلہ موجود نہیں ہوتا۔ چنانچہ "مقابلہ" کی فضا از خود منہا ہو جاتی ہے اور تمام افراد کو ایک سے مواقع اور سہولیات میسر آ جاتی ہیں جن کے نتیجے میں مساوات قائم ہو جاتی ہے۔ یعنی پانچوں انگلیاں برابر ہو جاتی ہیں۔ لیکن چونکہ معاشرے کا ارتقا "فرد" کو بروئے کار لائے بغیر ممکن نہیں لہٰذا جب "فرد" کی حیثیت قطعاً ثانوی ہو جائے تو کچھ عرصے کے بعد اس قسم کے معاشرے میں زوال اور کہولت کے آثار پیدا ہونے لگتے ہیں۔ پہلے افراد کا ذہنی اور جسمانی معیار متاثر ہوتا ہے۔ پھر وہ معاشرہ جو ان افراد کے مجموعے کا نام ہے بحیثیت مجموعی تحرک کی قوت سے محروم ہونے لگتا ہے تا آنکہ فطرت کے دائرے کے اندر محبوس ہو کر رک جاتا ہے۔ معاشرے کی دوسری قسم وہ ہے جس میں فرد اور فرد کے درمیان نمایاں فاصلہ موجود ہوتا ہے یعنی ہر فرد کو پورے مواقع میسر آتے ہیں جن میں وہ اپنی خداداد صلاحیتوں کا مظاہرہ کر کے دوسرے افراد پر سبقت حاصل کرتا ہے ایسے معاشرے میں مساوات کے بجائے طبقات اور افراد کا فرق سامنے آتا ہے۔ جب اس قسم کے معاشرے میں رہنے والے افراد کا درمیانی فاصلہ بہت زیادہ ہو جائے (اور فی زمانہ یہ فاصلہ دولت کی غیر مساوی تقسیم کے باعث زیادہ ہو رہا ہے) تو فرد کے ہاں تنہائی اور بے بسی اور زندگی کے سیلِ رواں سے کٹ جانے کا احساس بڑی شدت سے ابھرتا ہے اور وہ نیوراتی کیفیت جنم لیتی ہے جو ترقی کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ نتیجۃً پہلے فرد اور اس کے بعد پورا معاشرہ ذہنی انجماد کی نذر ہو جاتا ہے اور استحصال کی روایت بالآخر خون چوسنے والی ایک ایسی مخلوق کو سامنے لے آتی ہے جو معاشرے کے بجائے صرف اپنے طبقے کے مفاد کے لئے کام کرتی ہے۔

زراعت کے نظام میں بھی کاشتکاری کے دو طریق مروج ہیں۔ ایک طریق یہ ہے کہ کھیت میں زیادہ سے زیادہ پودے لگائے جائیں اس طور کہ پودوں کا درمیانی فاصلہ بہت کم ہو اور وہ زمین سے ایک جیسی خوراک حاصل کریں۔ دوسرا طریق یہ ہے کہ کھیت میں پودوں کی تعداد نسبتاً کم ہو، پودے اور پودے کے درمیان فاصلہ زیادہ ہو تاکہ ان میں سے ہر پودا اپنی صلاحیت کے مطابق زیادہ سے زیادہ خوراک حاصل کر کے اپنی نشوونما کر سکے۔ گویا مقابلے کی فضا میں نشوونما کو تحریک ملے۔ عجیب بات یہ ہے کہ اشتراکی ممالک میں زراعت کا متقدم الذکر طریق اور سرمایہ دار ممالک میں زراعت کا موخر الذکر طریق زیادہ مقبول ہے۔ یہ تقسیم ان دونوں معاشروں کے مزاج کی تقسیم کے عین مطابق بھی ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ ایک خاص طرح کی آب و ہوا، آبادی میں اضافہ اور دیگر عوامل کے تحت مشرقی ممالک میں زمنۂ قدیم ہی سے فرد اور فرد کا درمیانی فاصلہ بہت کم تھا۔ ایک منضبط معاشرتی نظام نے کردار کو قریب قریب منہا کر دیا تھا اور اس کے بجائے مثالی نمونے (TYPE) کو ابھار دیا تھا۔ مشترکہ خاندانی نظام نے شخصی جائیداد کے تصور کو زیادہ ابھرنے نہیں دیا تھا اور افراد گویا ایک عظیم الشان مشین کے پرزے بن کر رہ گئے تھے۔ مثلاً قدیم زمانے میں سمیریا اور موہنجو ڈرو، ہڑپہ کی تہذیبیں ایک مشینی نظام کار ہی سے مشابہ تھیں۔ پھر ایران اور ہندوستان میں ذات پات کا تصور، دیہات کا خود کفیل نظام اور مشترکہ خاندان کی روایت ـــ ان سب نے بھی افراد کے درمیانی فاصلے کو کم کر دیا تھا۔ لہٰذا اگر دورِ جدید میں سوشلزم اور مساوات کا تصور مشرقی ممالک کو زیادہ مرغوب ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان ممالک کا قدیم معاشرتی نظام اسے بآسانی قبول کر سکتا ہے۔ دوسری طرف مغربی ممالک میں فرد اور فرد کے درمیان فاصلہ ہمیشہ قائم رہا، فرد اور معاشرے کا تصادم بھی جاری رہا اور معاشرتی ہمہ اوست کے بجائے فوق البشر کو وجود میں لانے کی خواہش ہمیشہ جوان رہی اور یہ سب کچھ مغربی ممالک کے اس مزاج کے عین مطابق تھا جس کی تشکیل میں وہاں کی آب و ہوا اور ماحول نے بھرپور حصہ لیا تھا۔ چنانچہ ان ممالک میں سرمایہ داری کا نظام مقبول ہوا جو فرد کی صلاحیتوں کا اثبات کرتا اور مقابلے کی فضا کو جنم دیتا ہے۔

اقبال نے ان دونوں نظاموں کا بنظر غائر مطالعہ کیا تھا۔ ان کے سامنے ان دونوں کی خوبیاں بھی تھیں اور نقائص بھی ـــ انھیں علم تھا کہ جب فرد اور فرد کے درمیان فاصلہ باقی نہ رہے تو معاشرہ ایک جمود کار مشین میں ڈھل کر ارتقا کے پورے سلسلے سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب فرد اور فرد کا درمیانی فاصلہ بہت زیادہ ہو جائے تو بکھرنے اور لخت لخت ہونے کا عمل وجود میں آتا ہے اور ایک ایسا استحصالی نظام جنم لیتا ہے جس میں بڑی مچھلی چھوٹی مچھلیوں کو نگل جاتی ہے۔ اقبال اس صورت حال کے بھی خلاف تھے پھر انھیں اس بات کا بھی احساس تھا کہ مشرقی ممالک کا اندازِ فکر بحیثیت مجموعی استخراجی ہے یعنی ان ممالک میں پروان چڑھنے والے معاشروں کا فرد ہمیشہ نہ صرف مجتمع ہونے میں عافیت محسوس کرتا ہے بلکہ "خوشہ چینی" کے عمل میں بھی مبتلا رہتا ہے۔ عشق کا رویہ بھی ایسے معاشروں ہی میں ایک روایت بنتا ہے جن میں رہنے والا فرد خود کو "کل" (معاشرہ، جوہر وغیرہ) کا دست نگر محسوس کرتا ہو اور اس کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے کو اپنے لیے سعادت قرار دے۔ مگر دوسری طرف مغربی ممالک کا اندازِ فکر استقرائی ہے یعنی فرد کسی "کل" سے اخذ و اکتساب کی طرف مائل ہونے کے بجائے اپنی مخفی صلاحیتوں اور اوصاف کے بل بوتے پر پوری کائنات سے نبرد آزما ہونے کی کوشش کرتا ہے اور اس معرکے میں بیشتر اوقات عقل و خرد پر بھروسہ کرتا ہے ـــ اقبال دیکھ رہے تھے کہ یہ دونوں نظام اور رویے انتہاپسندی کے مظہر تھے لہٰذا انھوں نے ایک ایسے معاشرے کا خواب دیکھا جس میں دونوں کے عناصر یکجا ہوں یعنی استخراجی اندازِ فکر کے ساتھ استقرائی اندازِ فکر اور عشق کے ساتھ عقل مل جل کر ارتقا کی طرف گامزن دکھائی دیں۔ اقبال کے نزدیک یہی اسلامی ثقافت کا لب لباب بھی تھا جسے مسلمانوں نے بہت سے بیرونی اثرات کے تحت بھلا دیا تھا مگر جس کی بازیابی ہندی مسلمانوں کی ترقی کا واحد علاج تھا۔

لہٰذا اقبال کے نظام فکر میں عشق اور خرد کی کہانی کچھ یوں مرتب ہوتی ہے کہ یہ دونوں ایک ہی سفر کے دو مراحل ہیں

ابتداً عقل کا تحلیلی اور تجزیاتی عمل ہے جو عشق کے وجدانی عمل میں ضم ہو جاتا ہے۔ عشق دائرے میں حرکت کرتا ہے اور اس کی رفتار لمحہ بہ لمحہ تیز سے تیز تر ہوتی چلی جاتی ہے تا آنکہ مزاج یا بے ہنگمی کی وہ صورت وجود میں آتی ہے جسے خود فراموشی کا نام ملنا چاہیے۔ اس عالم میں دائرے کی لکیر ٹوٹتی ہے اور عشق کی رفتار کائنات کی رفتار سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ یہ لمحہ تخلیق کا لمحہ ہے جس میں انسان بے ہنگمی کے عالم سے ایک نئی ہیئت کو جنم دیتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے اپنے شعور اور بصیرت کو بھی بروئے کار لاتا ہے گویا ابتدائی مراحل میں عقل اور شعور کے جو عناصر اس کی ذات میں جذب ہوئے تھے وہ انتہائی مراحل میں آگہی کی تشکیل میں اس طرح شامل ہو گئے کہ بے خودی کے باوصف خودی وجود میں آگئی اور انسان کے لئے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ اپنی ذات کو نہ صرف "بے خودی" میں کھو جانے سے باز رکھے بلکہ اسے کائنات کی تخلیقی قوت کے سامنے ایک متوازی قوت کے طور پر ابھار دے۔ غور کیجئے تو یہ ساری کہانی فن کے تخلیقی عمل کی کہانی ہی سے مشابہ ہے۔

آج سے کچھ عرصہ پہلے تخلیقی عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے میں نے لکھا تھا کہ تخلیقی عمل اصلاً تین مراحل پر مشتمل ہے۔ طوفان کا مرحلہ جب ذات کے اندر تصادم کا آغاز ہوتا ہے۔ مزاج کا مرحلہ جب بے ہنگمی کا تسلط قائم ہو جاتا ہے اور ہجرت کا مرحلہ، جب فن کار وژن، آہنگ اور میڈیم (MEDIUM) کو بیک وقت بروئے کار لا کر بے ہنگمی کو ہیئت عطا کرتا ہے اور ایسا کر کے خود کو سانس روکنے کی کرب ناک کیفیت سے نجات دلانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عشق میں طوفان کا مرحلہ وہ ہے جب اس کے طواف کی رفتار یک لخت تیز ہو کر کائنات کے مظاہر کی عام رفتار سے تجاوز کر جاتی ہے۔ غور کیجئے کہ کائنات کے جملہ مظاہر ایک ازلی و ابدی طواف میں مشغول ہیں۔ انسانی زندگی بچپن سے عہد پیری تک ایک دائرے ہی میں سفر کرتی ہے۔ پھر نطفے سے انسان جنم لیتا ہے اور نطفے ہی میں ڈھل جاتا ہے۔ اسی طرح بیج اور درخت کا دائرہ بھی ازلی و ابدی ہے۔ موسموں کو لیجئے کہ پورا سال چار موسموں کا ایک دائرہ بناتا ہے۔ اس کے بعد نظام شمسی کو دیکھئے کہ سورج کے گرد سیاروں کا طواف جاری ہے خود سورج کہکشاں کا طواف کر رہا ہے اور کہکشاں اپنے محور پر گھوم رہی ہے اسی طرح ان گنت کہکشائیں کسی ایسے نقطے کے گرد رقص کناں ہیں جس کی کوئی نہایت نہیں ہے گویا کائنات کے سب مظاہر اپنی اپنی مخصوص رفتار کے ساتھ دائرہ در دائرہ طواف کرتے چلے جا رہے ہیں یعنی کسی کے عشق میں مبتلا ہیں۔ انسانی زندگی کی رفتار سیاروں کی رفتار سے مختلف اور سیاروں کی رفتار نجوم اور پھر کہکشاؤں کی رفتار سے مختلف ہے تاہم یہ سب مظاہر اپنی اپنی مخصوص رفتار کے ساتھ طواف کرنے پر مجبور ہیں کہ یہی ان کا نوشتۂ تقدیر ہے۔ مگر کیا دائرے کا یہ سفر قید و بند کی صورت نہیں؟ بات یہ ہے کہ دائرے کا یہ سفر اس وقت تک قید و بند ہے جب تک اس کی رفتار کم ہے لیکن اگر اس کی رفتار تیز ہو جائے تو ایک مقام پر یہ دائرے کی لکیر کو توڑ کر آزاد ہو جاتا ہے۔ کائنات میں سب سے زیادہ رفتار روشنی کی ہے یعنی ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ! جب کوئی وجود اس رفتار سے سرگرم عمل ہوتا ہے تو اس کی "موجودیت" از خود ختم ہو جاتی ہے اور وہ خود نور یعنی قوت بن جاتا ہے۔ اسی طرح جب رفتار نور کی رفتار سے کم ہوتی ہے تو قوت (نور) از خود وجود میں ڈھلنے اور نظر آنے لگتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو نظر آنے والی کائنات تخلیقی سطح کا منظر پیش نہیں کرتی کیونکہ اس کی رفتار سے کم ہوتی ہے تو قوت (نور) از خود وجود میں ڈھلنے اور نظر آنے لگتی ہے۔ اس اعتبار سے

دیکھئے تو نظر آنے والی کائنات تخلیقی سطح کا منظر پیش نہیں کرتی کیونکہ اس کی رفتار، نور کی رفتار سے کم تر ہے کائنات کی تخلیقی سطح وہ ہے جہاں اس نے نور کی رفتار کو اختیار کر کے وجود کے دائرے کو توڑ دیا ہے جب رفتار اتنی زیادہ ہو جائے کہ وجود کا دائرہ ہی ٹوٹ جائے تو پھر دائرے کا مرکز اس کے محیط سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور ایک ایسا عالم وجود میں آ جاتا ہے جو کائنات کے اس بے نام اور بے صورت تخلیقی مواد پر مشتمل ہے۔ جسے سائنس میں AMBIPLASMA کا نام ملا ہے۔ واضح رہے کہ انتہائی رفتار اور انتہائی سکون ایک ہی شے کے دو نام ہیں۔ لہٰذا پوری کائنات اپنی تخلیقی سطح پر بیک وقت انتہائی تیز رفتار بھی ہے اور انتہائی پر سکون بھی۔ — اس پس منظر میں صوفی کا عارفانہ تجربہ اپنے صحیح خد و خال کے ساتھ نظر آئے گا کیونکہ جب صوفی کا عشق اسے وجود کی قید سے رہائی بخشتا ہے تو وہ نور کے اس عالم سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے جو بیک وقت رفتار بھی ہے اور ٹھہراؤ بھی۔ مگر اقبال کا رویہ صوفیانہ نہیں جمالیاتی ہے۔ اقبال بھی صوفی کی طرح عشق کی بے پناہ رفتار کے قائل ہیں تاکہ وہ نور کی جھلک پا سکیں اس کے بعد وہ اس نور میں جذب نہیں ہوتے بلکہ اس سے اکتسابِ نور کر کے اپنے اندر کی شمع کو روشن کرتے ہیں اور ایسے ہی تخلیقی عمل کا مظاہرہ کرتے ہیں جیسا کہ کائنات کی تخلیقی سطح پر ہر وقت جاری ہے اور جسے خود اقبال نے "صدائے کن فیکون" سے تعبیر کیا ہے گویا اقبال کے ہاں جب عشق کی رفتار کائنات کی تخلیقی سطح کی رفتار سے ہم آہنگ ہوتی ہے تو اقبال مردِ مومن اور فنکار کے ذریعے اس "نور" کی تجسیم کرتے ہیں یعنی اسے صورتوں میں ڈھالتے ہیں اور یہ عمل اصلاً تخلیقِ فن ہی کی ایک صورت ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اقبال کے ہاں عقل اور عشق دونوں ذریعے ہیں جو بالآخر خودی یا بیداریٔ ذات پر منتج ہوتے ہیں۔ ان میں سے عقل وہ مواد مہیا کرتی ہے جو صورتوں کی بوقلمونی اور رنگینی میں صرف ہوتا ہے اور عشق وہ رفتار مہیا کرتا ہے جس کے بغیر وجود کے دائرے کی لکیر کو توڑ کر کائنات کے تخلیقی باطن تک رسائی ممکن نہیں۔ پھر جب بیداریٔ ذات کا مرحلہ آتا ہے تو فنی تخلیق اپنی ہیئت کی تشکیل کے لئے فن کار کے شعور اور بصیرت سے اور اپنی دھج کے نکھار کے لئے فنکار کی ذہنی اور جمالیاتی صلاحیت سے فیض یاب ہوتی ہے۔ اقبال کے ہاں عشق کے مراحل سے آگے خودی کی قندیل کو روشن کرنے کا جو مرحلہ آیا ہے وہ ان کی شاعری کی دو اہم علامتوں یعنی پروانہ اور جگنو کے مختصر سے تجزیے سے آئینہ ہو سکتا ہے ابتداً اپنی شاعری میں اقبال نے پروانے سے اپنے تعلقِ خاطر کا بار بار ذکر کیا ہے جو اس بات پر دال ہے کہ اقبال عشق کے دائرہ میں اسیر ہوئے اور پروانے کی طرح شمع کا طواف کرنے لگے۔ اپنی نظم "شمع و پروانہ" میں اقبال نے پروانے کے "ذوقِ تماشائے روشنی" میں بڑی کشش محسوس کی اور یہ کشش خود ان کی اپنی ذات کے ذوقِ تماشا کی آئینہ دار تھی:

پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع پیار کیوں — یہ جانِ بے قرار ہے تجھ پر نثار کیوں
سیماب وار رکھتی ہے تیری ادا اسے — آدابِ عشق تو نے سکھائے ہیں کیا اسے؟
کرتا ہے یہ طواف تیری جلوہ گاہ کا — پھونکا ہوا ہے کیا تیری برقِ نگاہ کا
آزارِ موت میں اسے آرامِ جاں ہے کیا — شعلے میں تیرے زندگیِ جاوداں ہے کیا
غم خانۂ جہاں میں جو تیری ضیا نہ ہو — اس تفتہ دل کا نخلِ تمنا ہرا نہ ہو
گرنا تیرے حضور میں اس کی نماز ہے — ننھے سے دل میں لذتِ سوز و گداز ہے

کچھ اس میں جوشِ عاشقِ حسنِ قدیم ہے　　چھوٹا سا طور تو یہ ذرا سا کلیم ہے
پروانہ اور ذوقِ تماشائے روشنی　　کیڑا ذرا سا اور تمنائے روشنی

غالباً اس کشش کی وجہ یہ تھی کہ خود اقبال کو کائنات کے مظاہر میں حسنِ ازل شمع ہی کی طرح روشن دکھائی دیا تھا اور وہ بے اختیار اس کی طرف کھنچے چلے گئے گئے تھے اقبال کے ابتدائی کلام میں حسنِ ازل کے ذکر کی بڑی فراوانی ہے یوں لگتا ہے جیسے انہیں پوری کائنات میں حسنِ ازل جاری و ساری نظر آیا ہے ۔ محض جس کی صفت روشنی (آتش) ہے۔ یہ ایک ایسی آگ ہے جس میں غسل کرنا باطن کی طہارت اور پاکیزگی پر منتج ہوتا ہے چنانچہ شروع شروع میں حسنِ ازل ہی اقبال کی عزیز ترین منزل ہے اور وہ اس تک رسائی پانے کے لئے پرواز کی تب و تابِ جاوداں کو بروئے کار لانے پر مستعد دکھائی دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے ہاں پروانے کی کارکردگی کو اہمیت ہی اس لئے ملی کہ پروانہ مجسم عشق اور تجسس ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ جب وہ بچے کو تجسس دیکھتے ہیں تو اُسے طفلکِ پروانہ خو کا لقب عطا کر دیتے ہیں ؎

کیسی حیرانی ہے یہ اے طفلکِ پروانہ خو
شمع کے شعلوں کو گھڑیوں دیکھتا رہتا ہے تو

مختصراً یوں کہہ لیجیے کہ اقبال کے نزدیک شمع روشنی کا منبع ہے اور روشنی حسنِ ازل ہے دوسری طرف شاعر ایک طفلکِ پروانہ عشق اور تجسس کی علامت!

مگر اقبال کے ہاں پروانے سے تعلق خاطر آخر تک قائم نہیں رہ سکا بلکہ جلد ہی ان کے ہاں ایک اور کیڑے سے تعلق خاطر پیدا ہوا جسے انہوں نے کرمکِ شب تاب کہہ کر پکارا۔ اس سے اقبال کے روحانی ارتقا کی نشان دہی بھی ہوتی ہے۔ پروانہ جسے اقبال نے کرمکِ ناداں کا لقب عطا کیا ہے عشق کی علامت ہے۔ اس کا کام شمع کے گرد طواف کرنا ہے۔ مگر کرمکِ شب تاب یعنی جگنو شمع کا محتاج نہیں کیونکہ روشنی اسے ذات کے بطون سے مہیا کر دی گئی ہے۔ اقبال کے ہاں جب پروانہ سے جگنو کی طرف سفر کا آغاز ہوا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ وہ عشق کی سرحد کو عبور کر کے آگہی کے مراحل میں داخل ہو رہے تھے چنانچہ اسی لئے انہوں نے پروانے کی تعریف میں رطب اللسان رہنے کے بجائے اب اس کے طریق کار اور رویے پر نقد و نظر سے بھی کام لینا شروع کیا مثلاً اقبال کا ایک شعر ہے ؎

کرمکِ ناداں طوافِ شمع سے آزاد ہو
اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک خاص اور متعین رفتار سے طے ہونے والے طواف کو قید و بند کی حالت قرار دینے لگے تھے اور ان کے ہاں یہ خیال اب پختہ ہونے لگا تھا کہ روشنی کہیں باہر نہیں بلکہ ذات کے تجلی زار میں مستور ہے۔ یہ ایک بہت بڑا انکشاف تھا جو یقیناً سوچ بچار کا نہیں بلکہ کشف اور روحانی تجربے کا ثمر تھا یوں لگتا ہے جیسے اقبال کو یکایک طوافِ شمع کسی پابجولاں قیدی یا کولہو کے بیل کے طواف کی صورت میں نظر آیا اور انہوں نے طواف کے اس دائرے کو ایک جست کی مدد سے عبور کیا۔ مگر یہ جست باہر کی طرف نہیں بلکہ اندر کی طرف تھی۔ اب اقبال روشنی کے کسی خارجی نقطے کی طرف لپکنے کے بجائے اپنی ہی ذات کے مرکزی نقطے میں آباد ہو گئے تھے۔ اس مرکزی

نقطے کو اقبال نے "تجلی زار" کا نام دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جو روشنی انہوں نے باہر کی دنیا میں دیکھی تھی وہ اب ان کے اندر نمودار ہو گئی تھی۔ چنانچہ اب انہوں نے خود کو کرمکِ ناداں کے بجائے کرمکِ شب تاب کے روپ میں پیش کیا۔ اب وہ شمع کے متلاشی نہیں بلکہ خود شمع بردار تھے اور جہانِ تاریک میں جہاں سے گزرتے ہر شے ان کے وجود کے دائرے میں آ کر روشن ہو جاتی۔" اس سلسلے میں کرمکِ شب تاب کے زیرِ عنوان اقبال کے یہ اشعار قابلِ غور ہیں۔

شنیدم کرمکِ شب تاب می گفت ۔۔۔ نہ آں مورم کہ کس نالد ز نیشم
تواں بے منتِ بیگانگاں سوخت ۔۔۔ نہ پنداری کہ من پروانہ کیشم
اگر شب تیرہ تر از چشمِ آہوست ۔۔۔ خود افروزم چراغِ راہِ خویشم

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا جب عشق کی رفتار عام رفتار سے تجاوز کرتی ہے تو دائرے کی لکیر کا حصار ٹوٹتا ہے پھر سارا دائرہ ایک ایسا متحرک نقطہ بن جاتا ہے جس کی کوئی نہایت نہیں ہے۔ اسی لئے اقبال کے ہاں اصل صورت یہ پیدا ہوئی کہ عشق کی بے پناہ رفتار نے کرمکِ ناداں کو کرمکِ شب تاب کا درجہ عطا کر دیا یعنی اقبال کا باطن تجسس کے ادوار کو عبور کر کے ایک ایسی انوکھی چیز سے بہرہ مند ہو گیا جس کے لئے مناسب ترین لفظ آگہی ہے اور آگہی نہ تو عشق ہے اور نہ عقل۔ گو اس میں عشق کا میلان بھی موجود ہے اور عقل کا میلان و شعور بھی۔ آگہی بیداریٔ ذات یا شعورِ ذات کا دوسرا نام ہے یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں عشق اور عقل کی تفریق ختم ہو جاتی ہے اور انسان کائنات کی تخلیقی سطح پر سانس لینے لگتا ہے۔ اقبال نے آگہی کے اس روپ کے لئے خودی کا لفظ استعمال کیا ہے جو ہر اعتبار سے صحیح ہے۔

واضح رہے کہ بے خودی کی منزل پر پہنچنے تک صوفی اور شاعر ہم قدم رہتے ہیں مگر اس کے بعد ان کے ہاں بعد المشرقین پیدا ہو جاتا ہے۔ جہاں تک صوفی کا تعلق ہے اول تو وہ جذب اور بے خودی کی کیفیت سے شاذ ہی باہر آتا ہے اور جب کبھی آتا ہے تو اپنے عارفانہ تجربے کو دوسروں تک منتقل کرنے کے قابل نہیں رہتا لہٰذا وہ زیادہ سے زیادہ یہ کرتا ہے کہ اس تجربے کے دوران حاصل کئے گئے علم کو دوسروں تک پہنچاتا ہے۔ صوفیہ کے "ملفوظوں" نے یہی خدمت سرانجام دی ہے اور یوں فلسفیانہ مباحث پیدا کر کے خلقِ خدا کو مابعد الطبیعیاتی مسائل پر سوچنے کی طرف راغب کیا ہے مگر وہ عارفانہ تجربے کو منتقل نہیں کر پائے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے بڑے پیار سے انہیں "بے فیض" بھی کہا ہے۔ صوفی کے مقابلے میں ایک فنکار (بالخصوص شاعر) قاری کو ورا الورا کے بارے میں معلومات فراہم نہیں کرتا اور نہ اُسے فلسفیانہ مباحث ہی میں الجھاتا ہے بلکہ اُسے ایک متوازی عارفانہ تجربے سے شناسائی کے مواقع فراہم کرتا ہے (اقبال نے یہی کچھ کیا ہے)۔ حقیقت یہ ہے کہ سچے شاعر کی ذات کا ایک رُخ کائنات کے تخلیقی باطن کی طرف ہوتا ہے جہاں سے وہ پرومیتھیس کی طرح روشنی چراتا ہے اور دوسرا رُخ آب و گل کی اس کائنات کی طرف جو اس سے مستنیر ہوتی ہے۔ سائنس کہتی ہے کہ چاند، سورج سے روشنی لے کر زمین کو عطا کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے سورج کی تیز اور چندھیا دینے والی روشنی کو لطیف، ملائم اور پُراسرار بنا دیتا ہے۔ یہی حال شاعر کا ہے کہ وہ نورِ ازل سے اکتساب کرتا ہے اور پھر اس نور کی تہذیب کر کے (جو تجسیم کی ایک صورت ہے) اسے خلقِ خدا تک منتقل کر دیتا ہے اور اپنے اس تخلیقی عمل میں شعور کو بھی اس طرح بچائے رکھتا ہے جیسے لاشعور کو۔ مگر صوفی (اگر وہ بیک وقت صوفی اور فنکار نہیں ہے) ایسا ہرگز نہیں کر سکتا۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ صوفی اپنی انگلیوں کے لمس یا نگاہ کی قوت سے سالک کے ہاں ایک متوازی عارفانہ کیفیت کو جنم دینے پر قادر ہے وہ محض اپنی خوش اعتقادی کا اظہار کرتے ہیں اور بس!

اقبال کی نظر میں انسانی زندگی کا مقصد

ڈاکٹر نذیر احمد

اقبال کی شاعری کا ایک منفرد اور مخصوص پہلو فکر اور مقصدیت ہے۔ اس کے اشعار میں عقل اور بصیرت قلب کے تضادات کی بحث ہے، انسانی خودی کی تشکیل کے مراحل کی نشاندہی ہے۔ زندگی اور فن کے مقاصد کی ترجمانی ہے اور انسان اور فطرت اور فرد اور معاشرے کے تعلقات پر گفتگو ہے۔ لیکن یہ رنگ پکڑنے سے پہلے وہ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں روایتی اُردو غزل بھی لکھتے تھے اور انگریزی ادب کے زیر اثر نظموں میں مناظر فطرت کی نقش کشی کرتے ہوئے تشبیہ و استعارہ اور عام صنائع بدائع کی بامحل ذکر سے بہت پرے بھی نہیں جاتے تھے۔

تاہم تقریباً اسی زمانے میں وہ ہندوستانی معاشرت کے عیب اور کوتاہیاں دیکھ کر کڑھتے ہیں اور اُن کی اصلاح بھی چاہتے ہیں۔ "نیا شوالہ" اسی دور کی مصلحانہ کوشش کے آثار میں سے ہے۔ لیکن یہ دور زیادہ دیر نہیں چلا۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کے عرصہ میں جب آپ جرمنی میں یورپی فلسفے کے مطالعے میں مصروف تھے تو آپ کو مغربی تہذیب پر قریب سے نظر ڈالنے کا موقع ملا۔ آپ نے دیکھا کہ اس تہذیب کا ایک نمایاں پہلو مادیت، وطنیت اور اپنے رنگ و نسل پر تفاخر ہے جو اعلیٰ انسانی اقدار کے منافی ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ مغربی فلسفے اور ثقافت کی بعض خوبیوں کے قائل تھے اور اُن سے آخر تک متاثر رہے چنانچہ وہ اپنی "تشکیل الٰہیات" میں کہتے ہیں کہ مجھے ڈر ہے کہ ہمارے لوگ یورپ کی ظاہری چمک دمک سے متاثر ہو کر اسی کی نقالی میں رہ جائیں گے اور اس کے سائنسی طریق اور باطن کی خوبیوں سے بیگانہ رہیں گے۔ اور اپنے متعلق تو وہ یہاں تک کہہ گئے کہ میں اسلامی تعلیمات پر بھی جدید مغربی علوم کی روشنی میں نظر ڈالتا ہوں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال کی ذات پر اسلامی تصوف، فلسفے اور تعلیمات کا اثر سب سے گہرا ہے بلکہ انھیں ہی ان کے فکری تشخص کا مرکز کہا جا سکتا ہے۔ اس کے مقابلے پر مغربی فلسفے اور ہندوی ویدانت وغیرہ کے اثرات وہ ہیں جو اُن پر باہر سے وارد ہوئے۔

فلسفۂ مادیت اور معیارِ زندگی کا ہر قیمت پر بلند سے بلند تر کرتے چلے جانا مغربی ثقافت کا ایک نمایاں پہلو ہے جس میں عقل ظاہر بیں اُن کے لئے ایک ذریعہ بن جاتی ہے۔ جو بصیرت قلبی یا "عشق" کو ایک غیر متعلق شے سمجھتے ہوئے اس سے کنارہ گیر رہتی ہے اور اس کے روحانی اقدار سے عملاً روگردان ہو جاتی ہے۔ یہ وہ مغرب ہے جو اقبال کے نزدیک مردود ہے ورنہ اس کی سائنس اور اس کے فلسفے کے بعض پہلوؤں کی عظمت کا وہ قائل ہے۔ لہٰذا اقبال کی شاعری اور فکر میں حقیقی تضاد مشرق اور مغرب کے درمیان نہیں بلکہ مادیت اور اقدار روحانی کے درمیان ہے۔ اور یہ مادیت جو روحانی اقدار کی قاتل ہے کہیں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ اس میں مغرب اور مشرق کی کچھ تخصیص نہیں

"مغرب خراب و مشرق ازاں بیشتر خراب"

"آج مغرب میں مادیت بطورِ ایک فلسفے اور نظریۂ حیات کے زندہ ہے، اور سرمایہ داری اور سامراج اس کی عملی صورتیں ہیں۔ یہ مغربی مادیت جسے اقبال ابلیسیت کہتے ہیں، دو نمایاں اجزا رکھتی ہے اور یہ وہ ہیں جن کا ہمارے اس برصغیر کے رہنے والوں نے پچھلی دو صدیوں میں خوب تجزیہ کیا ہے۔ ایک جز یا عنصر تو فرنگی کا متمردانہ اور پرعونت سامراج تھا جسے اقبال فرعونیت سے تعبیر کرتے ہیں اور دوسرا وہ سنگدلانہ سرمایہ داری نظام ہے جس سے فرنگی نے یہاں کی دولت کو اپنے لئے سمیٹا اور جسے اقبال قارونیت کہتے ہیں۔ اگرچہ یورپ ہی میں اس ابلیسیت کے ردِ عمل سے ایک مزدکی انقلاب مارکس اور لینن کی تعلیم نے بھی پیدا کیا، لیکن وہ اس کا مکمل جواب نہیں بن سکا۔ اقبال کی نظر میں مظلوم اقوام کے پاس اس ابلیسیت کا جواب اسلام اور صرف اسلام ہے۔ چنانچہ ابلیس کی مجلسِ شوریٰ میں ابلیس کہتا ہے کہ میرے مشرق کو اگر شکست کا خوف ہے تو اسلام سے ہے۔ مزدکیت کی سرمایہ دشمنی سے نہیں۔ مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلام کے پاس ابلیسیت سے جہاد لڑنے کا کیا ذریعہ ہے۔ خیر و شر کے کارزار میں خیر کے علمبردار کے پاس جو دنیا میں خدا کا نائب بھی ہونا چاہتا ہے، کیا ہتھیار ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ ہتھیار اور ذریعہ خود انسان کی اپنی خودی ہے کہ جب وہ پختہ ہو تو وہ نہ صرف شر کی حریفِ غالب ہوتی ہے بلکہ وہ تمام قدروں کی آخری قدر بھی ہے۔ (قاری کو خیال رہے کہ اقبال کے کلام میں خودی ایک اصطلاحی لفظ ہے جو ذات، شعورِ ذات اور تکمیلِ ذات وغیرہ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور اس سے وہ غرور اور تکبر مراد نہیں جس کے خلاف ہمارے عام صوفی شاعر وعظ کہتے رہتے ہیں)۔

اقبال کے نزدیک انسانی خودی کا پختہ کرنا یہ جین ہندو دھرموں کی بے عملی اور سکونت یا عہدِ عتیق کے اہلِ کتاب کی رہبانیت زدہ گوسفندی کے بس کی بات نہیں۔ پختگی حاصل کرنے کے لئے اسے مجاہدۂ خیر و شر کے خونریز عمل سے گزرنا ضروری ہے۔ ایسا نہ ہوتا تو ہمہ وقت مصروفِ طاعت فرشتے انسان کے لئے مثال ہوتے۔ لیکن اقبال اپنے کلام میں تخلیقِ آدم کے قصے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ انسان کے خمیر میں نہ صرف فرشتوں کا نور ہے بلکہ اس میں عزازیل کی نافرمانی کا شعلۂ نار بھی بھڑکتا ہے۔ ان میں سے اگر کسی عنصر کا انہدام کر دیا جائے تو ترقی کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ ان دو متضاد عناصر کی کشمکش اور باہمی تعامل سے ہی انسان خودگری کرتا ہے اور انہی کی پیکار سے انسانی حیات تہذیب و تکمیل پاتی ہے۔

اقبال کی نظر میں انسانی خودی کی پختگی کے لئے سالکِ راہ کے پاس دو بڑے ذریعے ہیں۔ وہ دینی اصطلاح میں ایک کو فقر اور دوسرے کو عشق کہتے ہیں۔ فقر اس ہمت سے پیدا ہوتا ہے جس سے انسان اپنی زندگی کو غیر ضروری اور غیر متعلق اشیا و امور سے منقطع کر سکتا ہے۔ یہ عمل ایک شکست و ریخت اور انفعال کا عمل ہے اور ایک نظر سے دیکھا جائے تو اسے ایک منفی نوعیت کا عمل کہا جائے گا۔ اس کے مقابلے میں عشق ایک مثبت شے ہے۔ لیکن عشق کے ظہور سے پہلے ضروری ہے کہ خودی کی لوح کو انسان کی ہمت تمام غیر متعلق نقوش سے صاف کر چکے دوم یہ کہ عشق کے مقدس تجلی ظہور کو سالک کی ہمت 'حبّ الشہوات' سے پاک کر چکی ہو، تبھی وہ اس مقامِ فقر کو پا سکے۔ جس کے متعلق خود رسول اللہ صلعم کا ارشاد ہے کہ "فقر میرا فخر ہے"۔ لیکن اقبال کے فقر کو رہبانیت سے تمیز کرنا ضروری ہے کہ وہ تنگ دلی اور یبوست کی پیداوار نہیں۔ اقبال کا فقر غنی ہے کہ اس کی اساس استغنا ہے۔ یہ فقر دنیا کی طیبات سے نفرت نہیں کرتا بلکہ اپنے استغنا سے ان چیزوں کو رد کر دیتا ہے جو عشق کی راہ میں رکاوٹ بن رہی ہوں۔ اور پھر اگر رکاوٹ دنیا کے کسی

فرعون کی جانب سے ہے تو وہ اس سے بھاگ کر گوشہ نشین نہیں ہو جاتا بلکہ اسے ہی گوشے میں لگا دیتا ہے۔

جس طرح شعرِ اقبال میں خودی کا مفہوم غرور و تکبر سے الگ ہے اسی طرح اس کا عشق بھی اس معروف جنسی جذبے سے جُدا ہے جس کی مثالیں ہمارے غزل گو شاعروں کے کلام میں عام ہیں۔ اقبال کے نزدیک عشق بلند مقاصد کے لئے مجاہدانہ کوششوں کا نام ہے۔ حیاتِ انسانی کا ایک نہایت بلند مقصد یہ ہے کہ وہ اس دھرتی پر خدا کا نائب بنے۔ اس کے لئے اسے خودنگری اور خودگری کی کٹھنائیوں سے گزرنا پڑتا ہے جس سے اس کی خودی کی تہذیب ہوتی ہے اور جس کے بغیر وہ اس مقامِ بلند پر فائز نہیں ہو سکتا۔ لیکن بلند مقاصد کا ادراک اور انھیں اپنے لیے متعین کرنا نورِ بصیرت چاہتا ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ سچے فنکار کو یہ نور ودیعت ہوتا ہے اور شاعری فی الاصل پیغمبری کا ایک جزو ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک سچا فنکار وہ نہیں جو کنجوں میں بیٹھ کر مرلی بجاتا ہے بلکہ وہ ہے جس پر حیاتِ انسانی کے بلند ترین مقاصد منکشف ہوتے ہیں اور وہ ان کا اظہار ایسے اسلوب میں کرتا ہے کہ وہ مخاطب انسانوں کے دلوں میں ان کے لئے ولولہ پیدا کر دیتا ہے۔

اقبال کی نظر میں خودی کی تشکیل اور تکمیل ہی زندگی کا سب سے اونچا نصب العین ہے۔ اس کی طرف بڑھتے ہوئے وہ ان رکاوٹوں کو جو راہ میں حائل ہوں اپنی سخت کوشی سے دور کرتا جاتا ہے۔ پہلے قدم پر وہ پاؤں کی اس زنجیر کو جسے عقل کہتے ہیں خیرباد کہتا ہے، کیونکہ اس کی ریشہ دوانیوں کا تنہا مقصد مادی اسباب جمع کرنا تھا۔ یہ مادی اسباب راہ کو آسان نہیں بناتے بلکہ حقیقتاً یہ وہ بوجھ ہیں جو راہ چلنا دوبھر کر دیتے ہیں۔ وہ عقل کی بجائے اپنے نورِ بصیرت پر تکیہ کرتا ہے جو اس کی رہنمائی فقر اور عشق کی طرف کرتا ہے اور یہ دونوں اسے خودی کے اس مقام تک لے جاتے ہیں جہاں وہ صحیح معنوں میں خلیفۃ اللہ فی الارض ہو جاتا ہے۔ تخلقوا باخلاق اللہ: پھر وہ خدا ہی کی طرح دوسرے بندوں کے لئے سراپا رافت و رحمت بن جاتا ہے۔

اقبال کا مثالی انسان

جگن ناتھ آزاد

اقبال نے جس طرح اپنی اردو اور فارسی شاعری میں عظمتِ انسان کے گیت گائے ہیں اس کی مثال شاید کسی اور زبان کی شاعری میں نہ مل سکے۔ کلامِ اقبال میں کہیں تو عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے ہوئے نظر آتے ہیں اور کہیں کہکشاں، ستارے اور نیلگوں افلاک عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر دکھائی دیتے ہیں کہیں مشتِ خاک کے فرشتوں سے زیادہ تابناک ہونے کی بشارت ملتی ہے اور کہیں یہ خاکِ پُراسرار ثریا سے بھی آگے جاتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔

اس ضمن میں ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ کیا اقبال کا عظمتِ آدم کا یہ تصور محض خالی خولی ایک جذباتی تصور ہے یا اس میں ایسے عوامل مضمر ہیں جن کی بنیاد میں شعوری اور سماجی حقیقتیں کام کر رہی ہیں۔

اس بحث کو شروع کرنے سے قبل یہ بیان کر دینا بھی نامناسب نہیں ہوگا کہ انسان کے روئے زمین پر ظہور کا مسئلہ ان مشکل ترین مسائل میں سے ایک ہے جن سے ذہنِ انسانی تخلیقِ کائنات سے لے کر آج تک دوچار ہوتا چلا آ رہا ہے۔ اکبر الٰہ آبادی نے اس دقیق مسئلے کو اپنے مزاح کا موضوع بنایا اور یہ کہہ کر بات کو ہنسی میں ٹالنے کی کوشش کی۔

کہا منصور نے خدا ہوں میں   ڈارون بولا بوزنہ ہوں میں
ہنس کے کہنے لگے مرے اک دوست   فکرِ ہر کس بقدرِ ہمتِ اوست

حالانکہ منصور کے انا الحق کہنے سے اس نظریۂ ارتقا کی تردید نہیں ہوتی جو ڈارون نے پیش کیا تھا۔ انا الحق پر اقبال کا یہ اعتراض تو سمجھ میں آ سکتا ہے کہ یہ ہندو ویدانت[1] کا اثر تھا۔ لیکن یہ کہ انا الحق کہنے سے جدید نظریۂ ارتقا کی نفی ہوتی ہے قرینِ قیاس نہیں۔ کشف و اسرار کی اسی کٹھن منزل سے اقبال بھی گزرے ہیں اور نظامِ کائنات میں انسان کا ایک اعلیٰ اور ارفع مقام متعین کرنے کے باوجود ان کا ذوقِ تجسس اس قسم کے اشعار میں ظاہر ہوتا رہا ہے۔

کوئی اب تک نہ یہ سمجھا کہ انساں   کہاں جائے گا، آیا ہے کہاں سے

---

[1] کائنات کے متعلق جب یہ نقطۂ نظر قائم ہوا تو اس کا براہِ راست نتیجہ غیر شخصی جذبے کے تصور کی صورت میں برآمد ہوا۔ سب سے پہلے یہ تصور حضرت بایزید بسطامیؒ میں رونما ہوا اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خدوخال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو و نما پر اُن ہندو زائرین کا اثر پڑا ہوگا جو ایران میں سے ہوتے ہوئے اُن بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے جو اس وقت بلخ میں موجود تھے۔ اس مکتب کو حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح انا الحق (اہم برہم اسمی) پکار اٹھا۔

(DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA BY IQBAL) ترجمہ از میر حسن الدین۔

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے	میں خود اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے
اگر مقصود کل ہوں میں تو مجھ سے ماورا کیا ہے	مرے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی انتہا کیا ہے

دراصل اقبال کے نزدیک حقیقت کی بنیاد روحانیت ہے اور اسی روحانیت پر یہ سارا نظام عالم قائم ہے۔ زندگی کا ارتقا اقبال کی نظر میں محض اتفاقی یا غیر ذی روح عناصر کے باہمی امتزاج کا نتیجہ نہیں ہے۔ چنانچہ آغاز کائنات سے لے کر انسان کی ظہور پذیری تک کی منازل کو محض طبیعاتی اور کیمیاوی اصطلاحات میں بیان کرنا اقبال کے نظام فکر کے ساتھ متصادم ہونے کے مترادف ہے اس لئے اقبال کی شاعری میں اقبال کا نظریۂ انسان تلاش کرنے کے لئے اس تصور کو بالائے طاق رکھنا پڑے گا کہ انسان کی تخلیق اس مادے سے ہوئی ہے جس کا مقدر انجام کار ایک غیر متحرک اور جامد صورت اختیار کرنا ہے بلکہ اس کے خلاف فلسفۂ اقبال کی رو سے انسان علت اصل ماہیت کی بنیادی صداقت ہے۔ اقبال کا یہ نظریہ کلام اقبال میں جابجا نظر آتا ہے۔ "زبور عجم" میں کہتے ہیں ؎

برخیز کہ آدم را ہنگام نمود آمد	ایں مشت غبارے را انجم بسجود آمد
آں راز کہ پوشیدہ در سینۂ ہستی بود	از شوخی آب و گل در گفت و شنود آمد
مہ و ستارہ کہ در راہ شوق ہم سفر اند	کرشمہ سنج و ادا فہم و صاحب نظر اند
چہ جلوہ ایست کہ دیدند در کف خاکے	نگاہ جانب افلاک سوی ما نگرند!

اقبال کے نزدیک یہ ایک بنیادی روحانی صداقت ہے کہ انسان خدا ہی کی تخلیق ہے لیکن خالق اور مخلوق کا رشتہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا بلکہ اقبال کی شاعری میں یہ ایک ایسا پہلو اختیار کرتا ہے جو اس سے قبل دیکھنے میں نہیں آیا تھا اور اس کی مثالیں کلام اقبال میں اول سے آخر تک موجود ہیں۔

مجھ کو پیدا کر کے اپنا نکتہ چیں پیدا کیا	نقش ہوں اپنے مصور سے گلہ رکھتا ہوں میں"
کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی ہے	بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے

یا گشا ایں پردۂ اسرار را	یا بگیر ایں جانِ بے دیدار را
نخل فکرم نا امید از برگ و بر	یا تبر بفرست یا باد سحر

خدائی اہتمام خشک و تر ہے	خداوندا خدائی درد سر ہے
ولیکن بندگی استغفر اللہ	یہ درد سر نہیں درد جگر ہے

لیکن یہ اقبال کی بتائی ہوئی خالق و مخلوق کے رشتے کی مکمل تصویر نہیں بلکہ اس تصویر کے متعدد پہلوؤں میں سے محض ایک پہلو ہے۔
ایک اور پہلو جو اس تصویر میں شامل ہے یہ ہے ؎

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی

اس تصویر کا ایک اور اہم پہلو "زبور عجم" کی اس غزل میں نظر آتا ہے۔

ما از خدائے گم شدہ ایم او بجستجو ست	چوں ما نیاز مند و گرفتار آرزو ست

گاہے بہ برگِ لالہ نویسد پیامِ خویش　　گاہے درونِ سینۂ مرغاں بہ ہا و ہوست
در نرگس آرمید کہ بیند جمالِ ما　　چنداں کرشمہ داں کہ نگاہش بگفتگوست
آہے سحر گہے کہ زند در فراقِ ما　　بیرون و اندرون زبر و زیر و چار سوست
ہنگامہ بست از پئے دیدارِ خاکیے　　نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست

ان تمام پہلوؤں میں جو اقبال کے قائم کئے ہوئے خدا اور انسان کے رشتے کی محض ایک جھلک پیش کرتے ہیں کہ خواہ بندگی قبا کے لئے دردِ سر ہو یا مقامِ بندگی دے کر اقبال شانِ خداوندی لینے کو بھی تیار نہ ہوں یا خدا انسان کی تلاش میں سرگرداں ہو — ایک نکتہ آئینے کی طرح روشن ہے اور وہ ہے ذاتِ مطلق سے الگ انسان کا اپنا وجود۔ سمندر سے الگ ندی کا اپنا وجود، قطرہ الگ سمندر الگ۔ انائے مقید الگ انائے مطلق الگ۔

اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی
در دلِ خاک فرو رفت و بہ دریا نرسید

یہ بدریا نرسیدن ہی انسان کی خودی کا کمال ہے جسے فلسفۂ اقبال میں ایک مرکزی خیال کی حیثیت حاصل ہے۔

یہ تو خیر خالق و مخلوق کے باہمی رشتے کے مختلف پہلوؤں کی بات ہوئی۔ بنیادی بات اس تعلق سے فکرِ اقبال میں یہ ہے کہ خدا نے کائنات اور انسان کو اپنی فراوانیٔ تکمیل کے باعث پیدا کیا۔ ذاتِ خداوندی تخلیقی قوتوں سے لبریز ہے اور ان تخلیقی قوتوں کے قدرتی بہاؤ کا ایک مظہر تخلیقِ آدم ہے۔ اس مخلوق کے اندر ذاتِ خداوندی کی غیر محدود تخلیقی قوتیں تو نہیں لیکن اس میں وہ صلاحیتیں موجود ہیں جو جادۂ تکمیل پہ گامزن ہو کر انسان کے اندر خدائی صفات کے پیدا کرنے کا موجب بن سکتی ہیں لیکن یہ سب رحمتِ خداوندی کا ایک کرشمہ ہے۔ اس کے سوا اس کی نہ کوئی اصل و حقیقت ہے نہ بنیاد۔

رحمتِ خداوندی کا یہ مظہر — انسان — تخلیقِ کائنات کا گلِ سرسبد ہے۔ یہ شاخِ نہالِ سدرہ ہے۔ خار و خس ہرگز نہیں ہے۔ ذاتِ مطلق نے ربوبیت کی آب و تاب اور شانِ ربانی انسان ہی کے ذریعے سے نمایاں کی ہے۔ تخلیقِ کائنات کا سبب اصل تخلیقِ آدم ہی ہے۔ گویا اقبال کے نزدیک اس عظیم ارتقا پذیر نظام میں انسان کا ظہور کوئی اتفاقی امر نہیں ہے اور نہ ہی اس بے حد و بے پایاں کائناتی حقیقت میں انسان محض ایک ذرے کی حیثیت رکھتا ہے۔ بلکہ

تو فروزندہ تر از مہرِ منیر آمدہ

ترے علم و محبت کی نہیں ہے انتہا کوئی　　نہیں ہے تجھ سے بڑھ کر سازِ فطرت میں نوا کوئی

اقبال کے نزدیک کائنات کی تخلیق محض اس مقصد کے پیشِ نظر ہوئی ہے کہ انسانی انا کے ظہور اور اس کی تکمیل کے لئے زمین تیار کی جائے۔ کائنات اگر ایک تمثیل ہے تو انسان اس تمثیل کا عظیم ترین کردار۔ انسان ایک ایسی کتاب ہے جس میں کائنات کی حیثیت محض ایک دیباچے کی ہے۔ انسان کے بغیر کائنات بالکل ایسی ہی ہے جیسے ہیملٹ "پرنس آف ڈنمارک" کے بغیر۔

انسان کی روئے زمین پر ظہور کی تصویر اقبال نے اپنے سحر کارانہ انداز میں یوں پیش کی ہے۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد　　حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاک جہانِ مجبور　　خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد
خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل　　حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات　　چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد
زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر　　تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

انائے مطلق کے ساتھ انائے مقید کا رشتہ اقبال نے اپنی شاعری اور اپنی نثر میں بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کے اندر ایک جاودانی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اقبال نے انسان کو اکثر غیر فانی کہا ہے۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک انسا انائے مطلق کی تخلیقی قوت کے اندر ایک امکان کے طور پر موجود ہے گویا انائے مقید انائے مطلق کی ایک مخلوق ہوتے ہوئے بھی اس سے الگ ایک ہستی رکھتی ہے۔

ز آثارِ خودی کس را خبر نیست　　خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
ز خضر ایں نکتۂ نادر شنیدم　　کہ بحر از موجِ خود دیرینہ تر نیست
ضمیرش بحرِ ناپیدا کنارے　　دلِ ہر قطرہ موجِ بے قرارے
حیات آتش خودی ہا چوں شررہا　　چو انجم ثابت و اندر سفر ہا

ربانی حقیقت کے اندر ایک امکان کے طور پر انا کی موجودگی غیر فانی ہے لیکن اس امر کو فراموش بھی نہ کرنا چاہیے کہ اس انا کی نمود کا سبب محض علمِ ربانی اور تخلیقِ ربانی ہے اور سلسلۂ ارتقا ہی اس کے حصول کا باعث بنتا ہے۔ گویا حقیقتِ مطلقہ میں ایک امکان کے طور پر اس کا قیام بے شک قدیم سہی لیکن کائنات میں اس کی نمود حادث ہے۔

اندھیرے اجالے میں ہے تابناک　　من و تُو میں پیدا من و تُو سے پاک
ازل اُس کے پیچھے ابد سامنے　　نہ حد اُس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی　　ستم اُس کی موجوں کے سہتی ہوئی
سفر اس کا انجام و آغاز ہے　　یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں　　یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

اقبال آدم کے جنت سے زمین تک کے سفر کو ایک سفرِ ارتقا کے روپ میں دیکھتے ہیں۔ یہ زوالِ آدم نہیں بلکہ عروجِ آدم ہے۔ زمین آدم کے لئے کوئی مصائب خانہ نہیں ہے جہاں آدم کو سزا بھگتنے کے لئے بھیج دیا گیا ہو۔ یہاں اقبال قرآن کے نظریۂ ہبوطِ آدم کو جدید ارتقائی روشنی میں دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "عہد نامۂ قدیم آدم کی حکم عدولی کے لئے زمین کو برا بھلا کہتا ہے لیکن قرآن زمین کو انسان کے لئے مسکن و ماویٰ سمجھتا ہے اور انسان کے لئے ذریعۂ منفعت قرار دیتا ہے جسے اپنے تصرف میں

لانے کے لئے انسان کو اللہ تعالیٰ کا شکر گذار ہونا چاہیئے۔[1] وَ لَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِي الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ ۝[2] — — — — — — — — — — — گویا ہبوطِ آدم کی روایت بیان کرنے سے قرآن کا مقصد یہ بتانا نہیں ہے کہ انسان جنت سے نقل مکانی کر کے زمین پر آیا بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ انسان جبلی میلان کی ایک ابتدائی حالت سے چل کر آزادانہ باشعور تصرف کی منزل تک پہنچا جہاں اس کے اندر شک کرنے کی صلاحیت بھی پیدا ہوئی اور حکم عدولی کرنے کی صلاحیت بھی۔ یہ ہبوط کوئی اخلاقی معزولی نہیں ہے بلکہ یہ انسان کے سادہ شعور سے خود آگاہی کے اولیں پرتو کی جانب سفر ہے۔" اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:-

> "انسان کا حکم عدولی کا پہلا عمل اس کا آزادانہ طور پر اپنے اختیار کو استعمال کرنے کا پہلا عمل بھی تھا اور یہی سبب ہے کہ آدم کا پہلا ارتکابِ جرم معاف کر دیا گیا تھا۔"

اور یہیں سے اقبال کے تصورِ عظمتِ انسان کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں:-

> "جنت میں جس کا ذکر اس روایت میں آیا ہے سب سے پہلا واقعہ جو رونما ہوا انسان کا ارتکابِ جرم حکم عدولی تھا۔ جس کے فوراً بعد اسے جنت سے نکال دیا گیا۔ دراصل قرآن اس لفظ (جنت) کا مفہوم جس طرح سے اس روایت میں آیا ہے خود بیان کرتا ہے۔ اس روایت کے دوسرے حصے میں باغ (جنت) کا جو بیان دیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں نہ بھوک ہے نہ پیاس، نہ گرمی نہ عریانی۔ اس لئے اس ضمن میں میری سوچ اس مفہوم کی جانب مائل ہے کہ قرآنی روایت میں "جنت" ایک ابتدائی حالت کے تصور کا نام ہے جس میں انسان عملی طور پر اپنے ماحول سے لاتعلق رہتا ہے اور نتیجۃً اس انسانی طلب کے نیش کو محسوس نہیں کرتا جس کی نمود ہی دراصل انسانی تہذیب کے آغاز کی نشاندہی کرتی ہے۔"

طلبِ انسانی کے اس نیش سے انسان جنت میں نہیں بلکہ زمین پر آ کے آگاہ ہوتا ہے۔ گویا اسے اپنی صلاحیتوں اور ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کا احساس زمین ہی پر آ کے ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ انسان کو زمین پر نائبِ حق بنا کر بھیجا جاتا ہے۔ یہ منصب انسان کو جنت میں حاصل نہیں تھا۔ دوسرے الفاظ میں زمین انسان کے لئے ہر اعتبار سے ایک ارفع تر مقام ہے۔

بقولِ اقبال "خیر یا نیکی کوئی جبر کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک اخلاقی نصب العین کے ساتھ آزادانہ طور پر سپردگی کا نام ہے۔

---

[1] RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے صفحہ ۸۳ پر اس آیت کا حوالہ صحیح نہیں دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ طباعت کی غلطی ہے۔ مذکورہ آیت دراصل سورۃ الاعراف کی نویں آیت نہیں ہے بلکہ دسویں آیت ہے (۷:۱۰)

[2] اور ہم ہی نے زمین میں تمہارا ٹھکانا بنایا اور اس میں تمہارے لئے سامانِ معیشت پیدا کئے (مگر) تم کم ہی شکر کرتے ہو۔

(ترجمہ فتح محمد جالندھری)

اور آزاد انا جب آزاد انا کے ساتھ بغیر کسی جبر کے تعاون کرتا ہے تو خیر بالکل معرض وجود میں آتی ہے۔ ایک ایسا فرد (جو آزادیٔ فکر سے عاری ہے اور) جس کی حرکات محض مشینی حرکات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس قابل نہیں ہوتا کہ اس سے خیر بالکل طلوع پذیر ہو سکے۔"

اپنے اس خیال کو اقبال جاوید نامہ میں نہایت فنکارانہ انداز سے پیش کرتے ہیں۔ جب تخلیق کائنات کے پہلے ہی دن آسمان زمین کو ملامت کرتا ہے —— افق سے پہلی صبح طلوع ہوتی ہے اور وہ عالم نوزادہ کو اپنے پہلو میں لے لیتی ہے۔ یہ زمین اس وقت تک محض ایک خاکدان ہے۔ اس کا دشت کسی کارواں سے آشنا نہیں ہے۔ نہ اس کے پہاڑوں میں کوئی نہر ہنگامہ آرا ہے نہ اس کے صحرا پر ابھی بادل نے تراوش کی ہے۔ اشجار کی شاخیں اور طائروں کی نغمہ ریزی دونوں مفقود ہیں۔ نہ کہیں مرغزار ہے نہ رم آہو۔ اس کے بحر و بر روح کی تجلی سے خالی ہیں۔ زمین کا پیکر کہ طیلساں کی مانند ہے ایک پیچ و تاب کھاتے ہوئے دھوئیں میں پوشیدہ ہے۔ سبزہ باد بہار سے ناآشنا زمین کی گہرائیوں میں سویا ہوا ہے —— ایسے وقت میں چرخ نیلی فام نے زمین کو یہ کہتے ہوئے طعنہ دیا کہ میں نے کسی کو بھی اس خستہ حالت میں نہیں دیکھا جس خستہ حالت میں تجھے دیکھ رہا ہوں۔ میری وسعتوں میں تجھ ایسا کور چشم کہاں ملے گا۔ میری قندیل خورشید کے بغیر تو روشنی سے محروم ہے۔ خاک اگر بلندی میں کوہ الوند بھی بن جائے تب بھی وہ آسمان کی طرح روشن و پایندہ نہیں ہو سکتی۔ یا تو دلبری کے ساز و سامان کے ساتھ بسر کر یا احساس کمتری سے مر جا ——

زمین آسمان کے اس طعنے سے شرمندہ ہوتی ہے اور اس پر ناامیدی، دلگیری اور اضمحلال غلبہ پا لیتے ہیں۔ چنانچہ وہ خدا کے حضور میں اپنی بے نوری پر تڑپ اٹھتی ہے حتیٰ کہ آسمان کے اس طرف سے یہ آواز سنائی دیتی ہے ——

اے امینے از امانت بے خبر —— غم مخور اندر ضمیر خود نگر
روزہا روشن ز غوغائے حیات —— نے از آں نورے کہ بینی در جہات
نور صبح از آفتاب داغ دار —— نور جاں پاک از غبار روزگار
نور جاں بے جادہ ہا اندر سفر —— از شعاع مہر و مہ سیارہ تر
شستہ از لوح جاں نقش امید —— نور جاں از خاک تو آید پدید
عقل آدم بر جہاں شبخوں زند —— عشق او بر لامکاں شبخوں زند
راہ داں اندیشۂ او بے دلیل —— چشم او بیدار تر از جبرئیل
خاک و در پرواز مانند ملک —— یک رباط کہنہ در راہش فلک
می خلد اندر وجود آسماں —— مثل نوک سوزن اندر پرنیاں
داغہا شوید ز دامان وجود —— بے نگاہ او جہاں کور و کبود
گرچہ کم تسبیح و خوں ریز است او —— روزگاراں را چو مہمیز است او
چشم او روشن شود از کائنات —— تا ببیند ذات را اندر صفات

یہی نظریہ اردو میں ایک اور انداز کا میخانۂ الہام بن کر ہمارے سامنے آتا ہے جب روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتے ہوئے کہتی ہے

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیرِ خودی کر، اثرِ آہِ رسا دیکھ

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گِل کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے
تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے
تو پیرِ صنم خانۂ اسرار ازل سے
محنت کش و خونریز و کم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیری رضا دیکھ

اقبال خیر و شر کی بحث میں آزادی کو نیکی کے لئے ایک شرط قرار دیتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ انائے متناہیہ جسے طرح طرح کے اعمال کی امکانی اقدار پر غور و خوض کرنے کے بعد ایک طرزِ عمل کو منتخب کرنے کی قوت حاصل ہے ظہور کی اجازت دینا دراصل ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے اور ذاتِ حق نے یہ خطرہ مول لینا قبول کیا تو محض اس لئے کہ اسے انسان کی ذات پر پورا بھروسہ تھا[۱] اب یہ دیکھنا انسان کا کام ہے کہ وہ اس بھروسے کا کیوں کر اہل ثابت ہو سکتا ہے۔ شاید یہ خطرہ مول لینے سے ہی ایسی مخلوق کی (جس کی تخلیق خیرِ محض کے تانے بانے سے ہوئی ہو اور پھر پست سے پست سطح پر اُسے لے آیا گیا ہو) امکانی قوت کا امتحان بھی لیا جا سکتا ہے اور انہیں فروغ بھی دیا جا سکتا ہے۔ قرآن نے اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لئے کہا ہے: "اور پرکھنے کے لئے ہم تمہاری نیکی اور بدی سے آزمائش کرتے رہیں گے"[۳] كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ[۲] اس لئے خیر اور شر متضاد کیفیتیں ہونے کے باوجود ایک ہی کل کے جزو ہیں۔

ان تمام حوالوں کے بعد یہ بحث یہاں پہنچتی ہے کہ بقول اقبال انسان کی تخلیق تو خدا ہی کرتا ہے لیکن اس کا ارتقا مادے

---

[۱] یہاں اقبال HIS IMMENSE FAITH IN MAN کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ لفظی ترجمہ یہ ہوگا کہ خدا کو انسان کی ذات میں بے پناہ اعتقاد تھا۔

[۲] RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM میں اس آیت کا حوالہ بھی غلط دیا ہوا ہے یہ کتابت ہی کی غلطی ہو سکتی ہے۔ دراصل یہ سورۃ الانبیاء کی پینتیسویں آیت ہے نہ کہ چھتیسویں۔ (آزاد)

[۳] ہر متنفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے اور ہم تم لوگوں کو سختی اور آسودگی میں آزمائش کے طور پر مبتلا کرتے ہیں۔ اور تم ہماری طرف ہی لوٹ کر آؤ گے (ترجمہ فتح محمد جالندھری)۔ اقبال نے سختی اور آسودگی کی جگہ WITH EVIL AND WITH GOOD لکھا ہے جو یقیناً بہتر ترجمہ ہے۔ آزاد

زمین اُکا مرہونِ منت ہے۔ زندگی کی پہلی صورت بے شک ایک خلیاتی حیثیت اجتماعی ہو لیکن زندگی کا عروج (اشرف المخلوقات) انسان ہی ہے۔ اقبال کا نظریۂ انسان نظریۂ ارتقا کی نفی نہیں کرتا بلکہ اسے ایک اپنا مفہوم عطا کرتا ہے۔ صرف نظریۂ ارتقا ہی کیا اقبال نے جو بھی عظیم نظریے ورثے میں پائے ہیں انھیں بالعموم جوں کا توں قبول نہیں کیا بلکہ ان کی اپنے غور و فکر کے پیشِ نظر ایک نئی تفسیر پیش کی ہے۔ اس کتاب کا جو آج RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کے نام سے ہمارے سامنے ہے ابتدائی مجوزہ نام تھا ISLAM AS I UNDER STOOD IT ۔ حُبِّ وطن کا نظریہ اقبال تک پہنچا تو اقبال نے اسے ایک وسیع معنی پہنائے۔ اشتراکیت کا نظریہ اقبال کے سامنے آیا تو اسے بھی اقبال نے جوں کا توں قبول نہیں کیا بلکہ اس میں روحانیت کا عنصر داخل کرنے کی کوشش کی۔ اقبال اپنی ان کوششوں میں کامیاب ہوئے یا نہیں یہ ایک الگ بات ہے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اقبال نے ہر نظامِ فکر کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کی کوشش کی اور اپنے فکر و نظر کی روشنی میں اسے جانچنے پرکھنے میں مصروف رہے۔ نظریۂ عظمتِ انسان بھی انہی نظریات کی ذیل میں آتا ہے۔

جہاں تک ارتقا کا تعلق ہے اقبال مادے کی اہمیت کے منکر نہیں ہیں لیکن مادے کے متعلق ان کا نظریہ مادہ پرستوں والا نہیں بلکہ وہ مادے کو روح کا لباسِ ظاہری کہتے ہیں۔ مادہ اقبال کے نزدیک ایک "غیر نفس" یا "غیر انا" (NON - SELF) حقیقت ہے جسے انائے مطلق اپنے ظہور کے لئے پس منظر کے طور پر محض وجود میں لاتی ہے۔

اقبال کی شاعری اور نثر دونوں اس امر کا ثبوت مہیا کرتی ہیں کہ اقبال ارتقا کے قائل ہیں اور تعلیم قرآن کی روشنی میں اس کا جواز بھی مہیا کرتے ہیں۔ "پیامِ مشرق" کی نظم "تسخیرِ فطرت" اس کی ایک عمدہ مثال ہے جس میں ابلیس "آدم کو" "او نہاد است خاک" کہہ کے اُسے سجدہ کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اس ضمن میں انکارِ ابلیس کے ماتحت کے حصۂ نظم کا آخری شعر اقبال کا نظریہ بڑی وضاحت سے بیان کرتا ہے ؎

زندگی گفت کہ در خاک تپیدم ہمہ عمر
تا ازیں گنبدِ دیرینہ درے پیدا شد

ارتقا کے بارے میں اقبال کے خیالات ایک منضبط انداز سے ہمیں اُن کی تصنیف DEVELOPMENT OF METAPHYSICS IN PERSIA میں نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال نے ابن مسکویہ کے مختلف نظریات بالخصوص نظریۂ ارتقا کو بڑی اہمیت دی ہے۔ "الکلام" میں مولانا شبلی نے ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقا کا جو خلاصہ پیش کیا ہے۔ اقبال نے اس کا مکمل طور پر حوالہ دیا ہے اور اس سے قطعاً کوئی اظہارِ اختلاف نہیں کیا۔

مولانا شبلی نے ابن مسکویہ کے نظریۂ ارتقا کا مندرجہ ذیل خلاصہ پیش کیا ہے:-

"ابتدائی جوہر کے تماس سے جماداتی اقلیم وجود میں آئی جو حیات کی ادنیٰ ترین صورت ہے۔ اقلیمِ نباتی ارتقا کا اعلیٰ زینہ ہے۔ پہلا ظہور خود رو گھاس کا ہے۔ پھر پودے اور مختلف قسم کے درخت وجود میں آتے ہیں۔ اُن میں بعض کے ڈانڈے اقلیمِ حیوانی سے مل جاتے ہیں کیونکہ ان میں بعض حیوانی خصوصیات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ نباتی اور حیوانی اقالیم کے

درمیان حیات کی ایک اور صورت پائی جاتی ہے جو نہ تو حیوانی ہے نہ نباتی بلکہ دونوں کی خصوصیات اس میں مشترک ہیں، جیسے (مرجان) حیات کی اس درمیانی منزل کے بعد قوتِ حرکت اور زمین پر رینگنے والے کیڑوں کے حاسۂ لمس کے نشوونما کا درجہ ہے۔ جس تفریق کے ذریعے سے حاسۂ لمس سے حوادث کی دوسری صورتیں نمو پاتی ہیں، یہاں تک کہ ہم اعلیٰ درجے کے حیوانات کے طبقے تک پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل ایک ارتقائی حالت میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ بندر میں انسانیت کی کچھ جھلک سی آجاتی ہے جو مزید نشوونما کے بعد بتدریج راست قامت ہو جاتا ہے اور انسان کی طرح اس میں بھی قوتِ فہم پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں حیوانیت کا اختتام اور انسانیت کا آغاز ہوتا ہے۔"

ابنِ مسکویہ کے نظریۂ ارتقا اور جدید نظریۂ ارتقا میں اس قدر حیرت انگیز مماثلت کے باوجود اس حقیقت کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ اس مماثلت کے اندر عدمِ مماثلت کے عناصر بھی چھپے ہوئے ہیں۔ ابنِ مسکویہ کے نظریے کی بنیاد روحانیت پر ہے اور ڈارون کے نظریۂ ارتقا کی بنیاد مادیت پر۔ ابنِ مسکویہ اس سارے ارتقائی نظام کے لئے مادے کو قطعی بنیاد قرار نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک اس تمام ارتقائی سلسلے کا مخرج و منبع ذاتِ حق ہے نہ کہ مادہ۔ واجب الوجود صرف خدا کی ذات ہے۔ مادہ واجب الوجود نہیں بلکہ حقیقتِ مطلق کے صدور و مظاہر کے عمل میں ایک مرحلہ ہے اور اس مرحلے کی غرض و غایت یہ ہے کہ انجام کار اسے اس منظر کے لئے پس منظر کا کام دینا ہے جسے اشرف المخلوق یا انسان کہتے ہیں۔ گویا دوسرے لفظوں میں ارتقا کا یہ سارا سلسلہ بے مقصد نہیں ہے بلکہ با مقصد ہے کیونکہ مشیتِ ایزدی کے مطابق اس سلسلۂ ارتقا میں وہ لمحہ ایک ناگزیر حیثیت رکھتا ہے جب انائے مطلق کے مظاہر میں سے انائے مقید اعلیٰ ترین اور اشرف ترین مظہر بن کے کائنات میں جلوہ افروز ہو۔ اقبال اسی نظریۂ ارتقا کے قائل ہیں۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است　　ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او　　غیرِ او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است　　خویشتن را غیرِ خود پنداشت است

یعنی انائے مطلق انائے مقید کے لئے سرچشمے کی حیثیت رکھتی ہے۔ انائے مطلق سے انائے مقید کے پھوٹنے کا عمل شاعرانہ الفاظ میں وہی ہے جو شعلے سے شرر کے پھوٹنے کا عمل ہے۔

ضمیرش بحرِ ناپیدا کنارے　　دلِ ہر قطرہ موجِ بیقرارے
ز دریائے خود با نمودے　　نہ مارا بے کشودِ او کشودے
سر و برگِ شکیبائی ندارد　　بجز افرادِ پیدائی ندارد
حیاتِ آتشِ خودی ہا چوں شررہا　　چو انجم ثابت و اندر سفرہا
جہاں از ستیزِ او نظامے　　کفِ خاکی ز ستیزِ آئینہ فامے
درونِ سینۂ ما خاورِ او　　فروغِ خاکِ ما از جوہرِ او

صرف نامے مقید ہی کیا اقبال کے نزدیک ساری حقیقتِ کائنات کا مخرج و منبع خدا ہی کی ذات ہے۔ یہاں اس امر کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اقبال سلسلۂ ارتقا میں ایک تسلسلِ ظہور کے قائل ہیں یعنی کم سطح والے ظہور کے بعد اونچی سطح والا ظہور سامنے آتا ہے اور ہر مرحلہ لامتناہی امکانات کا حامل ہوتا ہے یعنی نیچے کے ارتقا کی موجودہ صورت — انسان — ارتقا کی قطعی اور آخری صورت نہیں ہے۔ انسان کے لئے ذہنی طور پر بھی اور عنصریاتی طور پر بھی ابھی کئی ارتقائی مراحل منتظر ہیں۔ اقبال کے اس شعر

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

میں اشارہ صرف انسان کے خلا میں پرواز کی طرف نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی اس شعر میں اور بھی کئی اشارے مضمر ہیں۔ لفظ عروج ذہنی، روحانی اور جسمانی ہر طرح کی بلندی کے مفہوم کا حامل ہے۔ اس ضمن میں اقبال روح اور جسم کو الگ الگ کرکے دیکھنے کے بھی قائل نہیں۔ انھیں، روح یا جسم میں کوئی تناقض یا تضاد نظر نہیں آتا۔ روح اور جسم اقبال کے نزدیک ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ "جاوید نامہ" میں اپنے ان خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

اے کہ گوئی محملِ جان است تن
سرِّ جان را در نگر بر تن متن
محملے نے، حالے از احوالِ اوست
محملش خواندن فریبِ گفتگو است
چیست جاں جذب و سرود و سوز و درد
ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد
چیست تن با رنگ و بو خو کردن است
با مقامِ چار سو خو کردن است

گویا اقبال کے نزدیک انسانی جسم کی تخلیق کسی ایسے مادے سے نہیں ہوئی جو روح سے قطعاً بے تعلق یا بے نیاز ہے اور یہ بھی نہیں کہ جسم کی تخلیق اس لئے ہوئی ہے کہ روح اس میں قیام کر سکے۔ جسم بھی اسی حقیقت کا ایک پرتو ہے جس کا ایک پرتو روح ہے۔ یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ انھیں ایک دوسرے سے الگ الگ تصور کرنا اور الگ الگ بیان کرنا کوتاہیٔ فکر ہے اور کوتاہیٔ زبان بھی۔ اس نکتے کو اقبال گلشنِ رازِ جدید میں یوں سحر کارانہ انداز سے بیان کرتے ہیں۔

سحر کارانہ انداز سے

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است
تن و جاں را دوتا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است
بدن حالے ز احوالِ حیات است
عروسِ معنی از صورت حنا بست
نمودِ خویش را پیرایہ ہا بست

حقیقت روئے خود را پردہ باف است
کہ او را لذّتے در انکشاف است

اقبال کے نزدیک جسم اور روح میں نہ کوئی دوئی ہے نہ کوئی مفارقت۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے مظہر ہیں بلکہ اقبال تو یہ بھی کہتے ہیں کہ دونوں کی ساخت ایک ہی شے سے ہوئی ہے۔ روح بھی اعمال کے ایک نظام کا نام ہے اور جسم بھی۔ دونوں کے اعمال میں کوئی حدِ فاصل قائم کرنا بھی ممکن نہیں۔ اقبال ایک چھوٹی سی مثال دے کر اپنا مفہوم واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں جب میں میز پر سے کتاب اٹھاتا ہوں تو یہ طے کرنا مشکل ہے کہ اس عمل میں میرے جسم کا کتنا حصہ ہے اور روح کا کتنا۔ روح

کے اظہار کے لئے جسم کی موجودگی ضروری ہے لیکن اقبال کے بیان میں ایک الجھن اس وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ روح کی اہمیت جسم کے مقابلے میں زیادہ ہے جہاں جسم اپنی ہستی برقرار رکھنے کے لئے روح کا محتاج ہے وہاں روح حقیقتِ ربانی کی محتاج ہے۔

یہاں اقبال روح کے بارے میں ایک اور لطیف نکتہ پیش کرتے ہیں۔ مسئلہ ارتقا کے متعلق یہ لکھنے کے بعد کہ "ابن مسکویہ پہلا مسلمان تھا جس نے نموِ انسان کے متعلق ایک واضح اور کئی پہلوؤں سے ایک جدید تھیوری پیش کی"۔ آپ کہتے ہیں کہ "رومی نے جب حیاتِ جاوداں کے مسئلے کو حیاتیاتی ارتقا کا مسئلہ کہا اور بعض مسلمان متکلمین کے نظریے کے برعکس اسے ایک ایسا مسئلہ قرار نہ دیا جو خالص مابعد الطبیعیاتی انداز کے دلائل سے حاصل ہو سکے تو رومی کا یہ اندازِ فکر قرآن کی روح کے ساتھ پوری طرح ہم آہنگ تھا لیکن نئی دنیا کے لئے مسئلہ ارتقا اُمید اور جوش و ولولہ کا باعث نہیں بلکہ ایک پریشانی اور قنوطیت کا سبب بنا ہے۔ اس کی وجہ یہ غیر مدلل جدید نظریہ ہے کہ انسان کی موجودہ ساخت، ذہنی بھی اور نفسیاتی بھی، حیاتیاتی ارتقا میں حرفِ آخر کی حیثیت رکھتی ہے اور موت جسے ایک حیاتیاتی وقوعہ سمجھا جاتا ہے تعمیری مفہوم سے عاری ہے۔"[1] یہاں اقبال یہ کہہ کر کہ دنیا کو اس وقت ایک رومی کی ضرورت ہے جو انسان کے اندر ایک اُمید افزا رویہ پیدا کر سکے اور اس کے دل میں زندگی کے لئے جوش اور ولولے کی شمع روشن کر سکے رومی کے مندرجہ ذیل اشعار دہراتے ہیں۔

> .... اس کے بعد جیسا کہ تم جانتے
> ہو خالقِ اعظم نے انسان کو حیوانی حالت سے انسانی حالت تک پہنچایا چنانچہ انسان ایک فطری
> نظام سے دوسرے فطری نظام میں پہنچ گیا حتیٰ کہ وہ دانا اور توانا ہو گیا جیسا کہ وہ اب ہے
> اپنی اوّلین روحوں کے بارے میں اب اُسے کچھ یاد نہیں اور اُسے موجودہ روح کی حالت سے
> بھی تبدیل کیا جائے گا[2]

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد اقبال لکھتے ہیں: "لیکن جس نکتے نے مسلمان فلسفیوں اور فقیہوں میں خاصا اختلافِ رائے پیدا کیا ہے وہ یہ ہے کہ کیا انسان کے ظہورِ نو (بروز) کے معنی یہ ہیں کہ اُسے اپنا پہلا مادی (جسمانی) ذریعہ بھی عطا ہو گا۔ ان میں سے اکثر علماء جن میں اسلام کے آخری عظیم فقیہ شاہ ولی اللہ بھی شامل ہیں اس خیال کے حامی ہیں کہ انسان کا ظہورِ نو (بروز) انا کے نئے ماحول کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوئے کسی نہ کسی جسمانی ذریعے کا متقاضی ہو گا۔[3]

---

[1] انسانی انا، اس کی آزادی اور حیاتِ ابد (اقبال)

[2] اس بات کے لئے میں معذرت خواہ ہوں کہ مثنوی مولانا روم کا نسخہ بروقت دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے میں نے اقبال کے انگریزی ترجمے کا اُردو ترجمہ پیش کیا ہے۔ (آزاد)

[3] انسانی انا، اُس کی آزادی اور حیاتِ ابد (اقبال)

اس مقام پر آکر اقبال کا اضطرابِ علمی اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور چونکہ رومی اور شاہ ولی اللہ کے نظریات اُن کے عقیدے سے ٹکراتے نظر آتے ہیں اس لئے وہ سورۂ ق کی تیسری اور چوتھی آیت کا ترجمہ پیش کرتے ہوئے رومی اور شاہ ولی اللہ کے نظریے کی تردید کرتے ہیں اور کہتے ہیں: "میرے نزدیک یہ آیات بڑی وضاحت سے کہہ رہی ہیں کہ کائنات کی ماہیت کے پیشِ نظر یہ بات ممکن ہے کہ انسانی اعمال کے قطعی جائزے کے لئے جس طرح کی انفرادیت کی ضرورت ہے اُسے کسی اور طرح سے برقرار رکھا جائے۔ یہ دوسرا طریقہ کیا ہے اس کے بارے میں ہم نہیں جانتے نہ ہی اس 'تخلیقِ نو' کی ماہیت کے بارے میں ہمیں اس کے ساتھ جسم کا تصور وابستہ کرنے سے خواہ وہ کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو کوئی مزید بصیرت یا دقتِ نظری حاصل ہو سکتی ہے۔ قرآن کی یہ مطابقات ایک حقیقت کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہیں لیکن اس کی ماہیت یا کردار کو فاش نہیں کرتیں۔ چنانچہ فلسفیانہ طور پر بات کرتے ہوئے ہم اس سے زیادہ آگے نہیں جا سکتے کہ انسان کی گذشتہ تاریخ کے پیشِ نظر یہ انتہائی غیر اغلب نظر آتا ہے کہ اس کا کیریئر جسم کے خاتمے کے ساتھ ختم ہو جائے۔"[1]

اس موقعے پر اقبال کے مندرجۂ ذیل خط کا ذکر بے محل نہ ہوگا جو انہوں نے اس موضوع پر علامہ سید سلیمان ندوی کو لکھا:-

> "مرزا غالب کے اس شعر کا مفہوم آپ کے نزدیک کیا ہے۔
>
> ہر کجا ہنگامۂ عالم بود   رحمۃً للعالمینے ہم بود
>
> حال کے ہیئت دان کہتے ہیں کہ بعض سیاروں میں انسان یا انسانوں سے اعلیٰ تر مخلوق کی آبادی ممکن ہے۔ اگر ایسا ہو تو رحمۃً للعالمین کا ظہور وہاں بھی ضروری ہے۔ اس صورت میں کم از کم محمدیت کے لئے تناسخ یا بروز لازم آتا ہے۔ شیخ اشراق تناسخ کے ایک شکل میں قائل تھے۔ اُن کے اس عقیدے کی وجہ یہی تو نہ تھی؟"
>
> (مکاتیبِ اقبال صفحہ ۱۱۶ - ۱۱۷)

اب اس بحث کو ہم اقبال کی نظم و نثر کو بنیاد بنا کر دور تک نہیں لے جا سکتے۔ بالخصوص جبکہ اقبال خود یہ کہہ کر اس بحث کا دروازہ بند کر دیتے ہیں کہ "یہ دوسرا طریقہ کیا ہے ہم اس کے بارے میں نہیں جانتے۔ نہ ہی اس 'تخلیقِ نو' کی ماہیت کے متعلق ہمیں اس کے ساتھ جسم کا تصور وابستہ کرنے سے خواہ وہ کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو کوئی مزید بصیرت حاصل ہو سکتی ہے۔" لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کہ اس بحث کا دروازہ بند کر دینے کے باوجود اقبال انسان کے اندر چھپے ہوئے امکانات اور ان امکانات کی روشنی میں عظمتِ آدم کا جو تصور پیش کرتے ہیں وہ فکرِ اقبال اور شعرِ اقبال کی عالمِ انسانیت کو ایک دین ہے۔ اسی مذکورہ مقالے "انسانی انا، اس کی آزادی اور حیاتِ ابد" میں بروز کی بحث کو نامکمل چھوڑ کے وہ پھر "عروجِ آدمِ خاکی" کے موضوع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور لکھتے ہیں "دوزخ اور جنت احوال ہیں، جگہیں نہیں ہیں۔ . . . .

---

[1] انسانی انا، اس کی آزادی اور حیاتِ ابد (اقبال)

قرآن کے الفاظ میں "جہنم خدا کی بھڑکائی ہوئی آگ ہے۔ جو دلوں کو زیرنگیں کر لیتی ہے" — کسی فرد کی بطور انسان کے اپنی ناکامی کا تکلیف دہ احساس — جنت وہ مسرت ہے جو انتشار اور شکست و ریخت کی قوتوں پر فتح پانے سے نصیب ہوتی ہے۔ اسلام میں ہمیشہ کے لئے مردود قرار دیئے جانے کا کوئی تصور نہیں ہے۔ بعض آیات میں دوزخ میں پڑنے کے تعلق سے "مدتوں" کا جو لفظ آیا ہے (۷۸ : ۲۳) اس کے متعلق خود قرآن ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ اس کا مفہوم ہے ایک معینہ مدت۔ جہاں تک شخصیت کے ارتقاء اور اس کی نشوونما کا تعلق ہے۔ وقت قطعی طور پر غیر متعلق نہیں ہے۔ کردار مائل بہ استقلال ہوتا ہے۔ اس کی تشکیلِ نو کے لئے پورا وقت ملنا چاہیے۔ اس لئے قرآن کی رُو سے جہنم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ کوئی جاودانی اذیت ہے جو ایک منتقم مزاج خدا نے انسان پر مسلط کر دی ہے۔ یہ دراصل ایک اصلاحی تجربہ ہے جس کی بدولت ایک بے لچک اور دُرشت انا کو ایک بار پھر حساس بنایا جا سکتا ہے تاکہ وہ لطفِ خداوندی کی لطیف موجِ نسیم سے لذت یاب ہو سکے۔ اسی طرح جنت کوئی ایسی جگہ نہیں ہے جہاں انسان چھٹی منانے کے لیے پہنچ گیا ہو۔ زندگی ایک اکائی ہے اور مسلسل اکائی۔ انسان ہمیشہ آگے کی طرف قدم بڑھا رہا ہے تاکہ وہ اس صداقتِ مطلق کی "تازہ ترین تجلیات سے فیض یاب ہو سکے جو ہر لحہ ایک نئی آن اور نئی شان سے نمایاں ہو رہی ہے" اور تجلیاتِ ربانی حاصل کرنے والی شخصیت کوئی جامد شخصیت نہیں ہو سکتی۔ آزاد انا کا ہر عمل ایک نئے عمل اور نئے مقام کی تخلیق کرتا ہے اور اس طرح سے تخلیقی نقاب کشائی کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔"

اقبال کے انگریزی مقالے "انسانی انا، اس کی آزادی اور حیاتِ ابد" کا یہ اقتباس قدرے طویل ہو گیا ہے لیکن یہ اقتباس اقبال کے فکر و نظر کا وہ پہلو ہمارے سامنے لے آتا ہے جس کی بدولت اقبال نے اُردو اور فارسی شاعری کو عظمتِ آدم کے موضوع پر انتہائی نادر اشعار دیئے ہیں مثلاً۔

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن　　زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا
مری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے　　وہ دشتِ سادہ وہ تیرا جہانِ بے بنیاد
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں　　انہی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد
سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰ سے مجھے　　کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں
نہ تو زمیں کے لیے ہے نہ آسماں کے لیے　　جہاں ہے تیرے لیے تو نہیں جہاں کے لیے
غافل نہ ہو خودی سے کر اپنی پاسبانی　　شاید کسی حرم کا تو بھی ہے آستانہ
یقیں پیدا کر اے غافل یقیں سے ہاتھ آتی ہے　　وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری
عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام　　یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک

---

[1] قائل ہم بھی ہیں دوزخ و جنت کے　　معنی کے ہیں معتقد نہیں صورت کے
دوزخ تاریکیاں تری دوری کی　　جنت انوار ہیں تری قربت کے　　(محروم)

واقف ہو اگر لذتِ بیداریِ شب سے
اونچی ہے ثریا سے بھی یہ خاکِ پر اسرار

آغوش میں اس کی وہ تجلی ہے کہ جس میں
کھو جائیں گے افلاک کے سب ثابت و سیار

مشکل نہیں یارانِ چمن معرکۂ باز
پُر سوز اگر ہو نفسِ سینۂ دُرّاج

شاید کہ زمیں ہے یہ کسی اور جہاں کی
تو جس کو سمجھتا ہے فلک اپنے جہاں کا

جو عالمِ ایجاد میں ہے صاحبِ ایجاد
ہر دور میں کرتا ہے طواف اس کا زمانہ

بالائے سر رہا تو ہے نام اس کا آسماں
زیرِ پر آگیا تو یہی آسماں زمیں

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

بلند تر ز سپہر است منزلِ من و تو
براہ قافلۂ خورشید میل فرسنگ است

درونِ گنبدِ دربستہ اش نگنجیدم
من آسمانِ کہن را چو خار پہلویم

صد جہاں می روید از کشتِ خیالِ ما چو گل
یک جہان و آں ہم از خونِ تمنا ساختی

طرحِ نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم
ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

باغباں گر ز خیابانِ تو برکند مرا !
صفتِ سبزہ دگر بار دمیدن آموز

نقشِ دگر طراز دہ آدمِ پختہ تر بیار
لعبتِ خاک ساختن می نہ سزد خدائے را

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

در طلبش دل تپید، دیر و حرم آفرید
ما بہ تمنائے او، او بہ تمنائے ما

منہ از کف چراغِ آرزو را
بدست آور مقامِ ہاؤ ہو را
مشو در چار سوئے ایں جہاں گم
بخود باز آ و بشکن چار سو را

دلِ دریا سکوں بیگانہ از تست
بہ جیبش گوہرِ یک دانہ از تست
تو اے موجِ اضطرابِ خود نگہدار
کہ دریا را متاع از خانۂ تست

سحر ہا در گریبانِ شبِ اوست
دو گیتی را فروغ از کوکبِ اوست
نشانِ مردِ حق دیگر چہ گویم[1]
چو مرگ آید تبسم بر لبِ اوست

ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدنِ من !
چہ زمان و چہ مکاں شوخیِ افکارِ من است

ساز تقدیرم و صد نغمۂ پنہاں دارم
ہر کجا زخمۂ اندیشہ رسد تارِ من است

---

[1] اقبال کے اس مصرعے میں بعض لوگوں نے خواہ مخواہ ترمیم کر کے اسے یوں لکھنا شروع کر دیا ہے: "نشانِ مردِ مومن با تو گویم"۔ مجھے اس ترمیم کے بارے میں صرف یہی کہنا ہے کہ "ترمیم یافتہ" مصرعہ اقبال کا نہیں۔ (ملاحظہ ہو ارمغانِ حجاز، لاہور ایڈیشن ۱۹۳۸ء صفحہ ۱۶۵)

ایں من از فیضِ تو پائندہ، نشانِ تو کجاست
ایں دو گیتی اثرِ ماست، جہانِ تو کجاست
عشق اندر جستجو افتادہ، آدم حاصل است
جلوۂ اور آشکار از پردۂ آب و گل است
آفتاب، ماہ و انجم می تواں دادن ز دست
در بہائے آں کفِ خاکے کہ دارائے دل است
یکی در معنیِ آدم نگر از من چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پرخوں شود روزے
تو کیستی ز کجائی کہ آسمانِ کبود
ہزار چشم براہِ تو از ستارہ کشود
من آں جہانِ خیالم کہ فطرتِ ازلی
جہانِ بلبل و گل را شکست و ساخت مرا
ہنگامۂ ایں محفل از گردشِ جامِ من
ایں کوکبِ شامِ من، ایں ماہِ تمامِ من
عقلِ تو حاصلِ حیات، عشقِ تو سرِّ کائنات
پیکرِ خاکِ خوش بیا سوئے عالمِ جہات
زہرہ و ماہ و مشتری از تو رقیبِ یکدگر
از پئے یک نگاہِ تو کشمکشِ تجلیات

اس طرح کے دلکش اور معنی آفریں اشعار سے جن کا موضوع عظمتِ آدم ہے اقبال کا کلام بھرا پڑا ہے — اور اقبال نے عظمتِ آدم کا جو معیار پیش کیا ہے اس کے لئے بنیادی شرط سوز و دروں ہے، جستجوئے پیہم ہے، عمل اور مسلسل عمل ہے۔ اس کے لئے رنگ و نسل اور مذہب و ملت کی قید نہیں اور اسی میں اقبال کی اپنی عظمت کا راز پنہاں ہے۔ کفر اور اسلام اقبال کی نگاہ میں کچھ اور ہی مفہوم رکھتے ہیں۔ اقبال مسلمان کو کافر اور کافر کو مسلمان کہتے ہیں محض اسی شرط کے پیشِ نظر جو انہوں نے ایک مثالی انسان کے لئے عائد کی ہے یعنی عشق، سوز و دروں، کاوشِ پیہم، تلاشِ مسلسل — اس ضمن میں اقبال کے مندرجہ ذیل اشعار جو فلسفۂ اقبال کے مرکزی خیال پر بھرپور روشنی ڈالتے ہیں خاص توجہ کے مستحق ہیں —

اگر ہے عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق
کافر ہے مسلماں تو نہ شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی
کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

اور اسی زاویۂ نگاہ کے پیشِ نظر اقبال تصوف کی بحث میں محی الدین ابن عربی کی تعلیم کو اسلام کی تعلیم سے دور اور دیباچۂ اسرارِ خودی میں بھگوان کرشن کی تعلیم کو تعلیمِ اسلام کے قریب قرار دیتے ہیں اور یہی اقبال کا وہ عالمگیر اندازِ فکر ہے جس کے پیشِ نظر وہ جب گورو نانک دیو کا ذکر کرتے ہیں تو انہیں مردِ کامل کہتے ہیں۔

پھر اٹھی توحید کی آخر صدا پنجاب سے
ہند کو اک مردِ کامل نے جگایا خواب سے

اور یہی فکرِ اقبال کا وہ پہلو ہے جس پر کھلے دل کے ساتھ مزید کام کرنے کی اور مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔

اردو غزل کی معنوی توسیع میں اقبال کا حصہ

ڈاکٹر فرمان فتحپوری

علامہ اقبال نہ تو مشاعروں کے شاعر تھے اور نہ ترنم کے ذریعے مجمعے پر چھا جانے کا فن انہیں آتا تھا۔ زبان و بیان اور فکر و خیال ہر اعتبار سے وہ ایک پرشکوہ اور بلند سطح شاعر تھے اور ان کے اشعار سے سنجیدہ مطالعہ یا سماعت کے بعد ہی لطف اٹھایا جا سکتا ہے۔ اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ جو قبول عام جیتے جی اقبال کو نصیب ہوا وہ اُردو کے دوسرے شعراء کو بہت کم میسر آیا۔ اقبال کی وفات کے بعد بھی ان کی شہرت کا چاند گہنایا نہیں ہے۔ ان کی مقبولیت کم نہیں ہوئی، بلکہ لوگوں میں ان کے مطالعے کا ذوق و شوق بڑھتا ہی گیا ہے اور ان کی شہرت پاک و ہند کی حدود سے بہت آگے بڑھ کر آفاقی بن گئی ہے۔ چنانچہ غالب کے سوا اردو میں اب تک کوئی شاعر ایسا نظر نہیں آتا جسے شہرت و مقبولیت کے میدان میں اقبال کا حریف کہا جا سکے۔

اقبال کی اس عالمگیر شہرت و مقبولیت کا کیا سبب ہے؟ اس کا ایک مختصر جواب تو یہی ہے کہ غالب کی طرح وہ بھی حیات و کائنات اور نفسیات انسانی کے غیر معمولی نباض و ترجمان ہیں، لیکن اگر بات صرف اتنی ہی ہوتی تو ان کی شہرت و مقبولیت کا حلقہ بھی غالب کی طرح صرف حلقۂ خواص یعنی علمائے فکر و فن اور پختہ کاران ذوق و شعور تک محدود ہوتا اور ان کے نام و کلام سے صرف وہی لوگ واقف ہوتے جو علم و فکر اور ذوق سخن کی ایک بلند سطح رکھتے ہیں، لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اقبال کی شہرت و مقبولیت ہمہ گیر ہے۔ عام و خاص، اپنے پرائے، سب کے دلوں پر کسی نہ کسی حد تک ان کی حکمرانی ہے، بچے، بوڑھے، جوان، چھوٹے بڑے، ادنیٰ اعلیٰ، طلبہ، اساتذہ حتیٰ کہ مزدور و کسان تک ان کے نام سے آشنا ہیں اور بقدر توفیق ان کے کلام سے لطف اٹھاتے ہیں۔

اقبال کی اس شہرت و مقبولیت کا سب سے نمایاں سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شاعری صورت اور معنی ہر لحاظ سے ہمہ رنگ و ہمہ گیر ہے۔ اس میں کسی کسی کے لیے نہیں سب کے لیے دل جوئی و غمگساری اور دلکشی و دلچسپی کا سامان موجود ہے۔ گویا ان کی شاعری ایک طرح کی قوس قزح ہے جس میں وہ سارے رنگ، جو اردو شاعری کے آسمان پر بکھرے ہوئے تھے، ایک جگہ مجتمع ہو گئے ہیں اور رنگوں کا یہی اجتماع ایک خاص رنگ میں ڈھل کر کشش عام کا وسیلہ بن گیا ہے۔ کلام اقبال کی اس ہمہ گیری و ہمہ رنگی کی کیا نوعیت ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے اردو شاعری میں ہیئت و موضوع کے جتنے مختلف تجربے ہوئے ہیں ان سب پر نظر ڈالنی ہوگی۔ اس تناظر میں آپ یہ دیکھیں گے کہ اُردو میں ہر شاعر کا اپنا ایک مخصوص و محدود میدان ہے۔ کوئی مثنوی کا شاعر ہے کوئی غزل کا، کوئی نظم کا شاعر ہے کوئی قطعہ کا، کوئی مسدس کا شاعر ہے کوئی مرثیے کا، کوئی جدید نظم کا شاعر ہے، کوئی قدیم کا، کوئی نظریات کا شاعر، کوئی تاثرات کا، کوئی علم کا شاعر ہے کوئی فکر کا، کوئی کلاسیکیت کا شاعر ہے

کوئی رومانویت کا، کوئی حسن کا شاعر ہے کوئی عشق کا، کوئی سماجی میلانات کا شاعر ہے، کوئی سیاسی افکار کا، کوئی تصوف کا شاعر ہے کوئی اخلاق کا، کوئی مذہب کا شاعر ہے کوئی مادیت کا، کوئی طنز و مزاح کا شاعر ہے کوئی شوخی و ظرافت کا، ان میں چند ایک ایسے بھی ہیں جن کا کلام ایک سے زیادہ صفات کا حامل ہے۔ لیکن اقبال کے سوا ایسا کوئی نہیں ہے، جس کا کلام جملہ اصناف سخن اور اقسام فن پر حاوی ہو اور جس نے ہر ایک میں اپنا انمٹ نشان یادگار چھوڑا ہو۔ اقبال کی اس جامعیت کے دوسرے اجزاء پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ لیکن غزل گوئی کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی گئی اس لیے اسی پر قدرے تفصیل سے گفتگو مناسب ہوگی۔

اردو شاعری میں غزل گوئی کی صنف آج سے نہیں شروع ہی سے صد درجہ مقبول اور اہم رہی ہے۔ کسی نے اردو شاعری کی آبرو قرار دیا ہے، کسی نے شاعری کا عطر کہا ہے اور کسی نے موسیقی کا رس خیال کیا ہے۔ اردو کے بیشتر شعراء اسی صنف کے توسط سے جانے پہچانے گئے ہیں۔ لیکن اقبال کے عہد تک جو لوگ ممتاز ہوئے ان میں ولی، سراج، درد، میر، مومن، غالب، حالی، داغ، حسرت، فانی، اصغر، جگر، فراق اور یگانہ وغیرہ کے نام آتے ہیں ان میں سے ہر ایک کا اپنا اپنا مقام ہے اور ہر ایک نے غزل کے لب و رخسار کسی نہ کسی طرح سنوارے ہیں، اقبال بھی غزل گوئی کی حیثیت سے انہیں شعراء کی صف میں آتے ہیں، لیکن غزل کے حق میں ان کی دین دوسروں کے مقابلے میں بہت زیادہ اور اچھوتی ہے۔ انہوں نے صرف اس کے لب و رخسار نہیں سنوارے بلکہ اس کی سیرت و کردار بھی بدلا ہے۔

اردو کے دوسرے غزل گو شعراء کی طرح اقبال بھی ابتداءً غزل کی طرف جھکے اور غزل ہی کے ذریعے وہ بحیثیت شاعر اوّل اوّل جانے پہچانے گئے، انہیں اپنی شاعری کی پہلی بھرپور داد غزل ہی کے ایک شعر پر ملی ہے

موتی سمجھ کے شانِ کریمی نے چن لیے
قطرے جو تھے مرے عرقِ انفعال کے

اس کے بعد کچھ دنوں انہوں نے داغ دہلوی کے زیر اثر اسی رنگ میں غزلیں کہیں جو اس زمانے کا مقبول ترین رنگ تھا اور جس میں خیال افروزی و فکر انگیزی کے بجائے زیادہ اہمیت زبان و بیان کے رکھ رکھاؤ اور چٹخارے کو دی جاتی تھی اقبال اس رنگ قدیم میں بھی نباہنے کامیاب رہے اور بعض ایسے اشعار کہہ گئے جو رنگ قدیم میں ہونے کے باوصف اپنے اندر ایک طرح کا نیا پن رکھتے ہیں، چند اشعار دیکھیے:

بڑی باریک ہیں واعظ کی چالیں
لرز جاتا ہے آوازِ اذاں سے

نہ پوچھو مجھ سے لذت خانماں برباد رہنے کی
نشیمن سیکڑوں میں نے بنا کے پھونک ڈالے ہیں

جلا سکتی ہے شمعِ کشتہ کو، موجِ نفس ان کی
الٰہی کیا چھپا ہوتا ہے اہلِ دل کے سینوں میں

بھری بزم میں راز کی بات کہہ دی
بڑا بے ادب ہوں سزا چاہتا ہوں

کوئی یہ پوچھے کہ واعظ کا کیا بگڑتا ہے
جو بے عمل پہ بھی رحمت وہ بے نیاز کرے

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اُسے تنہا بھی چھوڑ دے

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کے گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لیے

یہ اشعار ۱۹۰۵ء تک کی غزلوں سے ماخوذ ہیں اور بانگِ درا کے حصہ اول میں موجود ہیں، ان اشعار کے اسلوب اور تراکیب و تشبیہات پر اس رنگِ قدیم کی جھلک صاف نظر آتی ہے جو فارسی کے زیر اثر ایک مدت سے اُردو میں معمول چلا آ رہا تھا پھر بھی ان میں دو ایک شعر ایسے ہیں جو اقبال کی آیندہ غزل گوئی کے امکانات کا سراغ دیتے ہیں، خاص طور پر آخری دو شعر طرزِ فکر اور اسلوب دونوں کے اعتبار سے اُردو کی روایتی غزل سے بہت الگ ہیں، دونوں شعر بتاتے ہیں کہ اقبال کی غزل آگے چل کر آزادیِ وطن اور عقل و عشق کے باب میں کیا رُخ اختیار کرنے والی ہے چنانچہ "بانگِ درا" کے حصہ دوم کی غزلیں جن کی تخلیق ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان ہوئی ہے، اس رُخ کے خدوخال کو کچھ اور نمایاں کرنے لگی ہیں۔ مثلاً یہ دو قطعے:

نازاں کعبہ سے اقبال یہ پوچھے کوئی
کیا حرم کا تحفہ زمزم کے سوا کچھ بھی نہیں

مدیرِ مخزن سے کوئی اقبال جا کے میرا پیام کہہ دے
جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انہیں مذاقِ سخن نہیں ہے

صاف پتا دے رہے ہیں کہ اقبال علم و فکر، شعر و فن اور اخلاق و مذہب سب کو انسان کی کل زندگی سے ہم آہنگ دیکھنے کی آرزو رکھتے ہیں، اس آرزو کے آثار بانگِ درا کے تیسرے حصے میں صاف طور پر نظر آنے لگے ہیں۔ دو چار شعر دیکھیے، ۔

زندگی کی راہ میں چل لیکن ذرا بچ بچ کے چل
یہ سمجھ لے کوئی مینا خانہ بارِ دوش ہے

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی

کب تلک طور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے جدا آتشِ سینائی کر

تو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں

مل ہی جائے گی کبھی منزلِ لیلیٰ اقبال
کوئی دن اور ابھی بادیہ پیمائی کر

اس زمانے کی ایک غزل تو ایسی ہے جو ملی زندگی اور اردو شاعری دونوں کے مستقبل کے بارے میں اقبال کی دور رس نگاہوں کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے چند منتخب اشعار دیکھیے:

زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدارِ یار ہو گا
سکوت تھا پردہ دار جس کا وہ راز اب آشکار ہو گا

دیارِ مغرب کے رہنے والو، خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو، وہ اب زرِ کم عیار ہو گا

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہو گا

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری نفس میرا شعلہ بار ہو گا

ہر چند کہ ان اشعار کا نرم لب و لہجہ اور دھیما تاثر کلاسیکی غزل جیسا ہے لیکن اقبال کی رومانویت کا وہ خاص رُخ ہر طرح جھلکنے لگا ہے، جس کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے اور جو پوری آب و تاب کے ساتھ بالِ جبریل کے صفحات پر نمودار ہوا ہے۔ بالِ جبریل کی غزلیں اُردو میں ہر لحاظ سے ماضی کے سرمایۂ غزل سے مختلف ہیں۔ اردو غزل بنیادی طور پر حُسن و عشق اور اُن کے لوازم کی شاعری تھی، ایسی شاعری جس میں عاشقانہ جذبات اور محسوسات کی دنیا ہی کو سب کچھ سمجھا جاتا تھا، تفکر و تامل کو اس میں کچھ زیادہ دخل نہ تھا، یہ مانا کہ اقبال سے پہلے غالب کی غزلوں پر تفکر اور فلسفے کا سایہ نظر آتا ہے، بلکہ بعض بعض مقامات پر تو غالب و اقبال کے نظریۂ فن اور اندازِ فکر میں ایسی یک رنگی و ہم آہنگی نظر آتی ہے کہ قاری کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ اس جگہ صرف چند اشعار بطور مثال دیکھیے: ؎

حُسن فروغِ شمع سخن دور ہے اسد
پہلے دلِ گداختہ پیدا کرے کوئی — غالب

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر — اقبال

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں — غالب

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون — اقبال

قطرہ میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کُل
کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا — غالب

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت نہ دیکھے وہ نظر کیا — اقبال

خوں ہو کے جگر آنکھ سے ٹپکا نہیں اب تک
رہنے دے ابھی یاں کہ مجھے کام بہت ہے — غالب

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر — اقبال

جہاں تہاں اس قسم کی مماثلت کی بنا پر بعض ناقدین نے علامہ اقبال کو غالب کا معنوی شاگرد بتایا ہے، مدیر مخزن نے "بانگِ درا" کے دیباچے میں یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال کے روپ میں غالب نے دوبارہ جنم لیا ہے، خود علامہ اقبال نے بانگِ درا سے لے کر "جاوید نامہ" تک غالب کا ذکر خاص اہتمام و احترام کے ساتھ کیا ہے۔ یہ ساری باتیں غالب و اقبال کے خیالات میں یک گونہ اشتراک کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں، بایں ہمہ اقبال کو غالب کی بازگشت خیال کرنا درست نہ ہوگا ان کی آواز غالب کی آواز سے یکسر الگ ہے، سب جانتے ہیں کہ غالب نہ تو کوئی فلسفی تھے اور نہ ان کے پاس کوئی سوچا سمجھا نظامِ فکر یا فلسفۂ حیات تھا۔ ہاں اُن کا اسلوبِ سخن یا طرزِ اظہار ضرور فلسفیانہ ہے، یعنی وہ ایک فلسفی کے انداز میں، کیوں، کیسے، کس لیے کا جواب تلاش کرتے ہوئے اپنی بات کو دوسروں تک پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں، اقبال کی غزلوں میں یہ بھی ہے اور اس سے آگے بڑھ کر یہ بھی کہ ان کی غزلیں ایک منظم فکر اور ایک خاص آدرش کی داعی و ترجمان ہیں۔

اس جگہ کہا جا سکتا ہے کہ مولانا حالی کی آخری عمر کی غزلیں بھی دعوت و پیغام سے خالی نہیں ہیں، یہ بات بھی کسی حد تک صحیح ہے اور شاید اسی لیے حالی سے بھی اقبال خاصے متاثر نظر آتے ہیں، حالی کے دورِ آخر کی غزلیں یقیناً پیش رو شعراء کی غزلوں سے بہت مختلف ہیں، حالی نے اردو غزل کو بعض نئی سمتوں سے آشنا کیا ہے، اس کے موضوعات میں وسعت پیدا کی ہے، پرانے موضوعات کو تعمیری رُخ دیا ہے، اس کی بے مقصدیت کو مقصد سے ہم آہنگ کیا ہے، پھر بھی مولانا حالی کی غزل گوئی کی نوعیت، اقبال کی غزل گوئی سے بہت الگ ہے، مولانا حالی نے اردو غزل کو صرف ایک شعوری اصلاحی رجحان دیا ہے، اقبال نے اُسے ایک خاص انقلابی موڑ بخشا ہے، حالی کے دیے ہوئے اصلاحی رجحان کی کیا صورت ہے اس کو سمجھنے کے لیے غزلیاتِ حالی کے چند اشعار دیکھیے، ؎

خاور سے باختر تک جن کے نشاں تھے برپا
کچھ مقبروں میں باقی ان کی نشانیاں ہیں

کھیتوں کو دے لو پانی اب بہہ رہی ہے گنگا
کچھ کر لو نوجوانو اٹھتی جوانیاں ہیں

جہاں میں حالی کسی پہ اپنے سوا بھروسہ نہ کیجیے گا
یہ راز ہے اپنی زندگی کا بس اس کا چرچا نہ کیجیے گا

گو رو چکے ہیں دکھڑا سو بار قوم کا ہم
پر تازگی وہی ہے اس قصۂ کہن کی

بڑھاؤ نہ آپس میں ملت زیادہ
مبادا کہ ہو جائے نفرت زیادہ

تذکرہ دہلی مرحوم کا اے دوست نہ چھیڑ
نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہرگز

داستاں گل کی قفس میں نہ سنا اے بلبل
ہنستے ہنستے ہمیں ظالم نہ رلانا ہرگز

اس طرح کے اور بھی اشعار ہیں جن پر ملک و ملت کی اصلاح کا یہی رنگ چھایا ہوا ہے، یوں محسوس ہوتا ہے جیسے خاندان کا کوئی بڑا بوڑھا اپنے چھوٹوں کو جمع کر کے دھیمی آواز میں پند و نصائح کر رہا ہے۔ حالی کے اس لب و لہجہ میں طبیعت کی نرمی، ملت کی غمخواری، قومی زوال کی نوحہ گری، اور آنے والی نسل کو شادماں اور کامراں دیکھنے کی آرزو سبھی کچھ شامل ہے لیکن ان کے یہاں وہ تب و تاب اور گرمی کلام نظر نہیں آتی جو اقبال کا طرۂ امتیاز ہے۔ حالی کی غزل گوئی پر مرثیہ اور وعظ کا رنگ غالب ہے۔ اس میں اقبال کی غزلوں کی شگفتگی و تازگی اور حرارت و توانائی نہیں ہے یوں سمجھ لیجیے کہ اردو غزل کے سلسلے میں حالی کی دین، موضوعات میں کچھ تبدیلیوں اور بعض اصلاحی ترمیموں تک محدود ہے۔ انہوں نے اردو غزل سے صرف حسن و عشق سے متعلق، بعض جذبات کی تطہیر اور مذہب و اخلاق کی بعض اصلاحات کا کام لیا ہے اور یہ بھی سرسید کی تقلید میں۔ ان کے اصلاحی پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کی ایک کوشش ہے۔ اقبال نے قوافی و ردیف کی پابندی کے سوا، اردو غزل کی روایت سے یکسر بغاوت کی۔

اور حالی کے اصلاحی رنگ سے بہت آگے بڑھ کر اسے پیغامبری کے منصب پر فائز کر دیا ہے۔ مختصر یہ کہ غزل کو نیا رخ دینے کے باب میں حالی کی حیثیت سرسید کے مقلد کی تھی اور علامہ اقبال اپنے پیش رو بزرگوں خصوصاً سرسید، غالب اور حالی سے متاثر ہونے کے باوجود اپنے عہد کے مفکر و مجدد تھے اقبال سے پہلے اردو غزل بحیثیت مجموعی ایک فرد کی داخلیت کا ذاتی سفر تھی، اس سفر کا بڑا حاصل خدا کی تلاش اور اس تلاش میں خود کو فنا کر دینا تھا، اس میں زندگی کے حقائق سے آنکھ ملانے کی سکت نہ تھی اقبال کی داخلیت، خارجی زندگی کو پوری طرح اپنی گرفت میں لے کر رومانی انداز میں آگے بڑھتی ہے اور تلاش کی منزلوں سے آگے نکل کر خدا سے ہمکلام ہو گئی ہے اس طرح اس نے اردو غزل اور غزل گو شاعر دونوں کو نئی عظمتوں اور تازہ بلندیوں سے ہمکنار کیا ہے۔ چند شعر دیکھئے: ؎

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

متاعِ بے بہا ہے درد و سوز و آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کدھر جائیں
کہ درویشی بھی عیاری ہے سلطانی بھی عیاری

اب جو فغاں میری پہنچی ہے ستاروں تک
تو نے ہی سکھائی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی

غزل کا یہ بیباک اور پرسوز لب و لہجہ بندے کو خدا سے ہمکلام ہونے کا حوصلہ بخشتا ہے۔ اقبال سے پہلے اردو غزل میں کہیں نظر نہیں آتا۔ اگرچہ اقبال نے اس لہجے کو ایک مقطعے میں اپنی جدیت کے پیش نظر گستاخ ٹھہرایا ہے: ؎

چپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبال
کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

لیکن انھوں نے فکر و فن کی جس بلند سطح سے بندے کو خدا سے ہمکلامی کا شرف بخشا ہے اس میں گستاخی کا شائبہ نہیں ہے، یہ گستاخی نہیں بلکہ ایسی شوخی ہے جو فریقین کے درمیان صدر درجہ قربت، موانست اور ایک دوسرے کے لیے احترام و محبت کا پتا دیتی ہے۔ اس لیے بندے اور خدا کے درمیان فاصلہ بڑھ جانے یا ان کے منصبوں میں فرق آجانے کا امکان نہیں ہے یہ معصوم و منفرد لب و لہجہ درمیانی فاصلے کو کم کرنے اور اپنے اپنے منصب کا احساس دلانے کے لیے دانستہ اختیار کیا گیا ہے اقبال کا یہ انفرادی لب و لہجہ اور موضوعاتی تنوع دوسروں سے الگ تھلگ ہونے کے باوصف غزل کے اس مزاجِ خاص سے اپنا رشتہ استوار رکھتا ہے، جسے غزل کے قدیم ترین نقاد شمس قیس بن رازی نے "المعجم" میں اور آج کے بعض ناقدین نے اپنی تحریروں میں "جنونِ عشقیات" کا نام دیا ہے، عشق اور اس کی کیفیات و لوازم، غزل کے رشتہ داران ازلی میں سے ہیں، غزل کا خمیر محبت سے اٹھایا ہے اور وہ اسی کے سہارے زندہ رہی ہے۔ اسی نے دیگر اصنافِ سخن سے اُسے ممتاز کیا ہے، اسی سے اس میں عام و خاص سب کی کشش کا سامان پیدا ہوا ہے اور اسی کی نو بہ نو تشکیلات نے اس میں تازگی و توانائی کے آثار پیدا کیے ہیں، اردو غزل کے کسی دور پر بھی نظر ڈالیے عشق کی کرشمہ سازیوں سے خالی نہ ملے گی۔ ہر عہد اور ہر زمانے میں اس کی نئی نئی تعبیریں کی گئی ہیں جداگانہ تفسیریں لکھی گئی ہیں اور اس کی اثر پذیری میں ایک نیا رنگ ابھر آیا ہے، کبھی تو دل بہلانے کا شغل ٹھہرایا گیا ہے۔ ؎

شغل بہتر ہے عشق بازی کا
کیا حقیقی و کیا مجازی کا — ولی

اور کبھی اضطراری کیفیت سے موسوم کیا گیا ہے، ؎

عشق پر زور نہیں ہے یہ وہ آتش غالب
کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے — غالب

کسی نے اسے سوز کہا کسی نے ساز، کسی نے آگ سے تعبیر کیا، کسی نے گریۂ نیم شبی سے، کسی نے مستی کا نام دیا، کسی نے ہوشیاری کا، کسی نے دماغ کا خلل قرار دیا کسی نے ہر مرض کی دوا بتایا، کبھی وہ شمع بنا کبھی پروانہ، کبھی شگفتِ گل کا نام پایا کبھی نالۂ بلبل کا، کسی نے دل کا دوست جانا کسی نے جان کا دشمن، غرضکہ اردو شاعری میں محبت کے بہت سے نام اور بے شمار کام رہے ہیں، لیکن بہ حیثیت مجموعی ان سب کا تعلق جنسی جذبات یا مسائل تصوف سے رہا ہے، دوسرے لفظوں میں ایک کو مجازی، دوسرے کو حقیقی بھی کہہ سکتے ہیں۔

مجاز سے بے محابا لگاؤ اور جنسی جذبات کی تکرار نے اردو غزل کو وہ چٹخارا دیا جس کی بھرپور نمود، داغ کی شاعری میں ہوئی اور تصوف یا عشق حقیقی کی معرفت ہماری شاعری کا حقیقی رُخ زمین کی بجائے آسمان کی طرف ہو گیا، عرش سے تو اس کا رشتہ مضبوط ہو گیا، لیکن قدم فرش پر قائم نہ رہ سکے۔ علامہ اقبال کے لفظوں میں اندیشہ ہائے افلاکی میں تو وہ گرفتار رہی لیکن زمین کے

ہنگاموں کو سہل نہ بنا سکی، یوں سمجھ لیجیے، مجازی اور حقیقی، دراصل عشق کی دو انتہاؤں کے نام تھے ایک جسم کی آسودگی اور ذہن کی لذت کشی کا سامان فراہم کرتا رہا، دوسرا جسم کو نظر انداز کر کے براہِ راست رُوح کی تشنگی بجھانے میں لگا رہا، عشق کی یہ انتہائیں جسم و روح کے اس رشتے کو بھولے ہوئے تھیں جس کے بغیر نہ جسم توانا رہ سکتا تھا نہ رُوح، نتیجہ ظاہر تھا سیراب و آسودہ ہو کر بھی جسم و روح دونوں ہی تشنہ و ناآسودہ رہے، اردو غزل گوئی کی تاریخ میں اس تشنگی و ناآسودگی کا اوّلین احساس مولانا حالی کو ہوا۔ انھوں نے شعوری طور پر اس طرف توجہ کی اور محبت کو بیک وقت جسم و روح دونوں سے وابستہ کر کے اسے نئے معنی دیے، ان کے یہاں عشق کا مذہب بدل گیا، اب وُہ مجازی و حقیقی کے خانوں سے نکل کر انسان اور انسانیت کے حق میں زخموں کا مرہم بن گیا، اس سے پہلے محبت کا تعلق یا تو گوشت پوست والے محبوب سے ہو سکتا تھا یا پیرو مُرشد سے، حالی نے محبت کو جنس و تصوّف کے جھمیلوں سے نکال کر انسان کے دکھ درد کا مداوا اور دو دلوں کو جوڑنے کا وسیلہ بنا دیا، یہ وسیلہ کسی خاص طبقے یا فرد کے لیے مخصوص نہ رہا بلکہ محبوب و مرشد سے لے کر ماں باپ، بھائی بہن، دوست، عزیز اور ملک و ملت تک سب کے جسم و جاں کا مسیحا بن گیا۔ اقبال نے یہ اعلان فرما کر

محبت مجھے اُن جوانوں سے ہے
ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند

عشق کی اس سچائی کو اور آگے بڑھایا، ان کے یہاں عشق محض دو دلوں کو جوڑنے اور دُکھی انسان کی دلجوئی کا وسیلہ نہیں رہا بلکہ حیات و کائنات کی تسخیر کا موثر آلہ بن گیا ہے۔ ذہن و روح اور جسم و جان کی ساری فتوحات اس کے تابع ہو گئی ہیں۔ غرضکہ اقبال کے یہاں عشق کسی اضطراری کیفیت یا جنسی جذبے کا نام نہیں ہے بلکہ عشق نام ہے پاکیزہ مقاصد کے حصول کے لیے شدید آرزو مندی اور بے پناہ لگن کا، اسی کا دوسرا نام ان کے یہاں قوتِ عمل و قوتِ اجتہاد ہے، یہ قوتِ عمل و اجتہاد نئے نئے مقاصد و نصب العین تراشتی ہے، فرار طلبی سے ستیزہ کار رہتی ہے، انسان کی خودی کو بیدار کرتی ہے، اسے استحکام بخشتی ہے، اپنی تقدیر کا آپ خالق ٹھہراتی ہے، فرماں روائے عالم بناتی ہے، آسمانوں کی سیر کراتی ہے، جوشِ عمل سے سرشار رکھتی ہے اور بندے کو خدا سے ہم کلام ہونے کا شرف بخشتی ہے۔ ؎

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر

اقبال کی غزلوں میں جہاں کہیں عشق یا اس کے مترادفات، شوق و جنوں وغیرہ کا لفظ آیا ہے اسی پس منظر اور انھی معنوں میں آیا ہے جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے غزل کے چند اشعار دیکھیے؛

؎

عشق کی تیغِ جگر دار اڑا لی کس نے
علم کے ہاتھ میں ہے خالی نیام اے ساقی

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دمبدم

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرارِ شہنشاہی

نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے
شکارِ مردہ ، سزاوارِ شاہباز نہیں

مقامِ عقل سے آساں گزر گیا اقبال
مقامِ شوق پہ کھویا گیا یہ فرزانہ

ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسم و کارسازی

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

یہ اور اسی قسم کے بہت سے اشعار ہیں جن میں اقبال نے "عشق" اور اس کے مترادفات کا ذکر کیا ہے۔ یہ ذکر غزل کی سرشت اور اس کے اندرونی آہنگ سے رشتہ قائم رکھنے کے لیے ضروری تھا لیکن ان کے یہاں عشق کی یہ معنویت عہد غالب تک کی غزل گوئی سے بہت مختلف ہے۔ یہ معنویت جنسی خواہش یا جبلی رجحان کا نتیجہ نہیں حیات و کائنات کے بارے میں شعور انسانی کی بخشی ہوئی آگہی کی تخلیق ہے۔ اس میں محض جذبات کا بہاؤ نہیں عقل و دانش کا ٹھہراؤ بھی ہے۔ یہی بہاؤ اور ٹھہراؤ، غزل کے ساز سے ہم آہنگ ہو کر جب اشعار کی صورت میں نمودار ہے تو اثر انگیزی و حسن آفرینی کے لحاظ سے کچھ کا کچھ ہو گیا ہے۔ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اقبال نے صاحب ساز کی حیثیت سے، ساز غزل پر کڑی نظر رکھی ہے اور سروش کو کہیں بھی غلط آہنگ نہیں ہونے دیا۔

غزل کے بنیادی عنصر "عشق" اور اس کی تعبیر نو سے قطع نظر اقبال نے اپنی غزل کو محض شخصی تاثرات کی ترجمانی تک محدود نہیں رکھا بلکہ اسے ایک ایسا اجتماعی و افادی رُخ دیا، جس نے غزل کو وسعت معانی اور وحدت مطالب کے لحاظ سے نظم کا ہم عنان بنا دیا ہے۔ بعض نظم نگار شعراء خاص طور پر حضرت جوش ملیح آبادی جس غزل کو جان سے مار دینے کی فکر میں تھے، وہی غزل اقبال سے فکر و فن کی تازہ رفعتیں اور زبان و بیان کی نئی وسعتیں لے کر کچھ اس انداز سے منظر عام پر آئی کہ خود نظم کے لیے ایک طرح کا خطرہ بن گئی۔ اقبال سے پہلے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ غزل کی صنف صرف عشقیہ جذبات و منتشر خیالات کی متحمل ہو سکتی ہے گہرے سیاسی و فلسفیانہ افکار اور آئے دن بدلتے ہوئے سماجی رجحانات کی ترجمانی کا حق اس سے ادا نہیں ہو سکتا، اقبال نے حکیمانہ موضوعات اور نظری مسائل کو غزل میں جگہ دے کر اس خیال کا بطلان کر دیا، ان کی غزلوں میں معنوی تسلسل یا وحدت تاثیر کی کیفیت تو خیر ہر جگہ موجود ہے، جو ایک ہی موڈ میں کہی ہوئی غزل کے اشعار میں بہر طور رونما ہو جاتی ہے لیکن ان کی غزلوں میں وہ خارجی آہنگ موجود ہے جو اقبال سے پہلے صرف نظم کا طرۂ امتیاز خیال کیا جاتا تھا۔ یہ خارجی آہنگ محض قافیہ، ردیف یا غزل کے فارم کا پیدا کردہ نہیں ہے بلکہ اُسے منظم افکار و مربوط خیالات کی ترجمانی اور اشعار کے ارتباط معنوی نے جنم دیا ہے۔ یہ ترجمانی اور ارتباط معنوی کم و بیش اقبال کی ہر غزل کے اشعار میں نظر آتا ہے، لیکن بعض غزلیں ایسی ہیں جنہیں اس سلسلے میں مثال کہہ سکتے ہیں میری مراد ان غزلوں سے ہے جن میں بعض کے مطلعے یہ ہیں: ۔

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر

اگر کج رو ہیں انجم یہ جہاں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکر جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

دلِ مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے اُمتوں کے مرضِ کہن کا چارہ

اس نوع کی غزلوں میں سے صرف ایک غزل بطور نمونہ دیکھتے چلیے اس کے چند اشعار یہ ہیں: ؎

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اُکسانے لگا مرغِ چمن
پھول ہیں صحرا میں یا پریاں قطار اندر قطار
اُودے اُودے، نیلے نیلے، پیلے پیلے پیرہن
برگِ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی بادِ صبح
اور چمکاتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن
حسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لیے
ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن
اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تُو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن
من کی دنیا! من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا! تن کی دنیا سود و سودا مکر و فن
پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
تُو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

ان اشعار میں وہ رومان پرور فضا بھی موجود ہے جس کا تعلق غزل کے اندرونی آہنگ یا مزاجِ خاص سے ہے اور فکر و آگہی کا عطا کردہ وہ معنوی تسلسل و تاثر بھی جس کی ایک اچھی نظم سے توقع کی جا سکتی ہے اور جو اقبال ہی کے زیرِ اثر ان کے بعد کی اردو غزل کا نمایاں وصف بنتا جا رہا ہے۔ اقبال نے اس وصفِ خاص کی مدد سے غزل کی آب جو کو بحرِ بیکراں بنایا ہے اور اسی کی بدولت ان کی غزل عام و خاص سب کی توجہ کا مرکز بنی ہے۔ کلامِ اقبال کے سیکڑوں اشعار زبان زدِ خلائق ہیں اور تحریر و تقریر میں بطور اقوالِ زریں استعمال ہوتے ہیں، لیکن میں نے یہ محسوس کیا ہے کہ ان اشعار میں سے بیشتر کا تعلق نظموں سے نہیں ان کی غزلوں سے ہے، چند اشعار دیکھیے: ؎

خطر پسند طبیعت کو سازگار نہیں
وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں نہ ہو صیاد

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

گزر اوقات کر لیتا ہے یہ کوہ و بیاباں میں
کہ شاہیں کے لیے ذلت ہے کارِ آشیاں بندی

تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے حضور
ایسی نماز سے گزر ایسے امام سے گزر

مسلماں کے لہو میں ہے سلیقہ دلنوازی کا
مروت حسنِ عالمگیر ہے مردانِ غازی کا

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں

اے طائرِ لاہوتی اس رزق سے موت اچھی
جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

آئینِ جواں مرداں حق گوئی و بے باکی
اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پُرسوز
یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے

مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مے خانہ

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز
فقیہ و صوفی و مُلّا کی سادہ اوراقی

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

اس طرح کے سیکڑوں اشعار ہیں جن کی حیثیت ضرب المثل کی سی ہو گئی ہے، یہ بات اور ہے کہ لوگ اس حقیقت سے بے خبر ہوں کہ ان اشعار کا تعلق اقبال کی غزل سے ہے یا نظم سے، غزل کے اشعار کی یہ مقبولیت اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اقبال نے روحِ عصری کی ترجمانی و پیغام رسانی کا جو تجربہ غزل گوئی میں کیا تھا وہ فنی حیثیت سے ہر طرح کامیاب رہا ہے۔

اقبال کی فارسی غزل گوئی کا ذکر چھیڑنے سے اس جگہ میں نے عمداً گریز کیا ہے اس لیے کہ اس جگہ میرا مقصود صرف اردو غزل میں اقبال کے شاعرانہ منصب و مقام کی نشان دہی کرنا تھا، ورنہ جو لوگ فارسی کا ذوق رکھتے ہیں اور اقبال کی فارسی شاعری کا مطالعہ بھی کیا ہے، وہ خوب جانتے ہیں کہ اقبال کی فارسی غزل ان کی اردو غزل سے کہیں زیادہ وقیع و حسین ہے، زبورِ عجم کی فارسی غزلیں اور بالِ جبریل کی اُردو غزلیں ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھی جائیں تو اندازہ ہوگا کہ اقبال نے حدیثِ خلوتیاں کے باب میں جس رمز و ایماء کو کمالِ گویائی قرار دیا تھا اس کا بھرپور اظہار زبورِ عجم کی غزلوں میں ہوا ہے اور شاید اسی لیے اقبال نے صاحبانِ ذوق کو اسے خلوت میں پڑھنے کا مشورہ دیا ہے: ؎

اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

سرودِ انجم

صوفی تبسم

اقبال اپنی کتاب "پیامِ مشرق" کے دیباچے میں ایک جگہ لکھتا ہے:

"پیامِ مشرق" کے متعلق جو "مغربی دیوان" سے سو سال بعد لکھا گیا ہے۔ مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ ناظرین خود اندازہ کر لیں گے کہ اس کا مدعا زیادہ تر اُن اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو پیشِ نظر لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔ اس سے سو سال پیشتر کی جرمنی اور مشرق کی موجودہ حالت میں کچھ نہ کچھ مماثلت ضرور ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقوامِ عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم محض اس لیے نہیں لگا سکتے کہ خود اس اضطراب سے متاثر ہیں، ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو قریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے، فطرت، زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے جس کا ایک دھندلا سا خاکہ ہمیں حکیم آئن شٹائن اور برگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔ یورپ نے اپنے علمی، اخلاقی اور اقتصادی نصب العین کے خوفناک نتائج، اپنی آنکھوں سے دیکھ لیے ہیں.... لیکن افسوس ہے کہ اس کے نکتہ رس مگر قدامت پرست مدبرین، اس حیرت انگیز انقلاب کا صحیح اندازہ نہیں کر سکے جو انسانی ضمیر میں اس وقت واقع ہو رہا ہے۔

خالص ادبی اعتبار سے دیکھیں تو جنگِ عظیم کی کوفت کے بعد، یورپ کے قوائے حیات کا اضمحلال، ایک صحیح اور پختہ ادبی نصب العین کی نشوونما کے لیے نامساعد ہے بلکہ اندیشہ ہے کہ اقوام کی طبائع پر وہ فرسودہ، سست رگ اور زندگی کی دشواریوں سے گریز کرنے والی عجمیت غالب نہ آ جائے جو جذباتِ قلب کو افکارِ دماغ سے متمیز نہیں کر سکتی۔ البتہ امریکہ مغربی تہذیب کے عناصر میں ایک صحیح عنصر معلوم ہوتا ہے اور اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ ملک، قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے۔

مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی مسلسل نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے مگر اقوامِ مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو، اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔ فطرت کا یہ اٹل قانون، جس کو قرآن نے "ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم" کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے فردی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہے اور میں نے اپنی تصانیف میں اسی صداقت کو مدِ نظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔

اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالکِ مشرق میں ہر ایسی کوشش، جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابلِ احترام ہے۔"

اقبال نے ان چند سطروں میں پہلی جنگِ عظیم کو قیامت کے موزوں لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ ایسی قیامت جس نے پرانی دنیا کے نظام کو درہم برہم کر دیا اور ایک ایسی بنیاد رکھی کہ اس میں ایک نئے آدم کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیائے فکر و عمل تعمیر ہو سکے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے بعض بہت بصیرت افروز اشارے بھی کیے ہیں جن سے اُس کے فلسفیانہ افکار کا سراغ ملتا ہے۔

"پیامِ مشرق" پہلی بار ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئی۔ اس سے پہلے مثنوی "اسرارِ خودی" کا پہلا اڈیشن ۱۹۱۵ء میں اور اس کے فوراً بعد "رموزِ بیخودی" بھی مطبوعہ صورت میں قارئین کے سامنے آ چکی تھی۔ اردو نظموں اور غزلوں کا مجموعہ بانگِ درا ۱۹۲۴ء میں چھپا۔

اقبال نے اسرارِ خودی میں حیاتِ افراد کے تعیینِ عمل پر بحث کی اور اُن کی فردی انا کے اساس اور تدریجی نشو و نما پر روشنی ڈالی اور اسی ضمن میں اجتماعی یا قومی انا کے بارے میں "رموزِ بیخودی" میں اپنے خیالات کا اظہار کیا تاکہ انفرادی اور اجتماعی عمل کا تباین اور تناقض دور ہو کے جو قومی زندگی میں ایک قطبِ مشترک کا کام دے سکے۔

ان دو کتابوں میں مصنف نے اپنے افکار کو نظریاتی انداز میں پیش کیا لیکن پیامِ مشرق کے طبع ہونے کے بعد، یہی نظریاتی مسائل، مختلف نظموں کے رُوپ میں ہمارے سامنے آ گئے۔ اقبال کا یہ مجموعۂ کلام ایک محدود دور کی پیداوار ہے اور مخصوص حالات و ضروریات کے ماتحت ظہور میں آیا۔ اس مجموعے کی بعض نظمیں ایک طرف، اُس عہد کی رفتارِ واقعات کی آئینہ داری کرتی ہیں اور دُوسری طرف شاعر کے فطری رجحان، نظامِ فکر اور اسلوبِ بیان کی واضح تصاویر ہیں۔ مثلاً "تسخیرِ فطرت"، "کرمکِ شب تاب"، زندگی اور سرودِ انجم وغیرہ۔

اگرچہ افکارِ شعری کے اعتبار سے "تسخیرِ فطرت" کی نظم کو سب پر فوقیت حاصل ہے لیکن میں نے "سرودِ انجم" کی چھوٹی سی نظم کا اس لیے انتخاب کیا ہے کہ:

۱۔ یہ نظم اس دورِ انقلاب کی بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ ترجمانی کرتی ہے۔

۲۔ یہ نظم فکری اعتبار سے آفاقیت کا پہلو لیے ہوئے ہے۔

۳۔ اس نظم سے شاعر کے بعض لسانی اور عروضی اجتہادات کا سراغ ملتا ہے۔

۴۔ اس نظم میں شاعر نے نہایت اختصار سے کام لیا ہے اور اندازِ تغزل کو بڑی فنکارانہ ہنرمندی کے ساتھ قالبِ نظم میں سمویا ہے۔ اس اعتبار سے یہ نظم غزل و نظم کے امتزاج کا ایک حسین مرقع بھی ہے۔

۵۔ اس نظم میں موسیقیت اور غنائی توانائی، اپنی پوری قوت اور دلکشی اور جذب و کشش کے ساتھ موجود ہے۔

۶۔ اس نظم کی زبان سادہ، مگر بلیغ ہے اور باوجود انتہائی ایمائی اسلوب کے پڑھنے والے کو اپنی گہرائیوں کی طرف کشاں کشاں لے جاتی ہے۔

سب سے پہلے اس نظم کو سُن لیجیے:

سرودِ انجم

ہستیٔ ما ، نظامِ ما مستیٔ ما خرامِ ما
گردشِ بے مقامِ ما زندگیٔ دوامِ ما
دورِ فلک بکامِ ما
می نگریم و می رویم

◆

جلوہ گہِ شہود را بتکدۂ نمود را
رزمِ نبود و بود را کشمکشِ وجود را
عالمِ دیر و زود را
می نگریم و می رویم

◆

گرمیِ کارزار ہا خامیِ پختہ کار ہا
تاج و سریر و دار ہا خواریٔ شہریار ہا
بازیٔ روزگار ہا
می نگریم و می رویم

◆

خواجہ ز سروری گزشت بندہ ز چاکری گزشت
زاری و قیصری گزشت دورِ سکندری گزشت
شیوۂ بتگری گزشت
می نگریم و می رویم

◆

خاکِ خموش و در خروش سست نہاد و سخت کوش
گاہ بہ بزمِ ناو نوش گاہ جنازۂ بدوش

میرِ جہان و سفتہ گوشش
می نگریم و می رویم

○

زیرِ طلسمِ چون و چند		عقلِ تو در کشاد و بند
مثلِ غزال در کمند		زار و زبون و دردمند
ما بہ نشیمنِ بلند
می نگریم و می رویم

○

پردہ چرا، ظہور چیست؟		اصلِ ظلام و نور چیست؟
چشم و دل و ظہور چیست؟		فطرتِ ناصبور چیست؟
این ہمہ نزد و دور چیست؟
می نگریم و می رویم

○

پیشِ تو نزدِ ما کمی		سالِ تو پیشِ ما دمی
اے بکنارِ تو یمی		ساختہ بہ شبنمی
ما بتلاشِ عالمی
می نگریم و می رویم

○

اقبال میں جدت کا مادہ بدرجۂ اتم موجود تھا۔ لیکن اس کی اردو اور فارسی نظموں اور غزلوں کا ڈھانچہ بالعموم کلاسیکی ہے اگر وہ چاہتا تو اپنی شاعری میں نئے نئے عروضی تجربات کر سکتا تھا لیکن اس کی توجہ زیادہ تر افکار پر مرکوز رہی اس کے باوجود اس نے اردو اور فارسی میں بعض ایسی اہم تبدیلیاں کیں جنہوں نے ہماری شاعری کا رُخ بدل دیا۔

اقبال نے پرانی روایتی مصطلحات شعری کو نیا مفہوم عطا کیا جس کی پہلی مثال ہمیں اس کی ایک ابتدائی غزل کے اس مطلع سے ملتی ہے:

نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی
اپنے سینے میں اسے اور ذرا تھام ابھی

اقبال نے اپنے کلام میں موضوع اور ہیئت کے درمیان ہم آہنگی پیدا کی۔ بالِ جبریل کی دو نظمیں "ساقی نامہ"

اور "مسجد قرطبہ" اور فارسی میں "کرمکِ شب تاب" اور "سرودِ انجم" اس کی بہترین مثالیں ہیں۔

اب آئیے ذرا اس نظم زیرِ بحث کے مختلف پہلوؤں پر ایک غائر نظر ڈالیں۔

شاعر سب سے پہلے اپنے پڑھنے والوں کے دل و دماغ کو ارضی حدود سے بالاتر کھینچ کر، ایک لامحدود، آفاقی فضا میں لے جاتا ہے اور ستاروں سے روشناس کراتا ہے جو ایک لاانتہا کشادہ وسعتوں میں گھوم رہے ہیں۔ اور دنیا کے ہر طرح کے مخمصوں اور مادی زندگی کی تمام فکرمندیوں اور خرخشوں سے آزاد، اپنی پوری شانِ استغنا کے ساتھ، محوِ خرام ہیں اور بڑی تمکنت کے انداز میں فضا میں گنگناتے چلے جا رہے ہیں اور ہم فانی انسانوں کی فانی زندگی پر خندہ زن ہیں۔

اس نظم کے آٹھ بند ہیں۔ پہلا بند دیکھیے:

ہستیِ ما نظامِ ما   مستیِ ما خرامِ ما
گردشِ بے مقامِ ما   زندگیِ دوامِ ما
دورِ فلک بکامِ ما
می نگریم و می رویم

اس بند میں ستارے اپنا تعارف کراتے ہیں۔ اُن کی ہستی کی بنیاد نظامِ فلکی پر ہے۔ جب تک وہ نظام قائم ہے وہ بھی قائم و دائم ہیں۔

زندگی میں اتار چڑھاؤ ہوتا ہے انسانی زندگی میں کبھی ہیجان موجزن ہوتا ہے کبھی اس دھارے میں افسردگی اور پست روی آ جاتی ہے۔ ستاروں کی ہر حرکت جسے شاعر نے خرام کہا ہے، سراپا مستی ہے۔ ان میں کبھی خمار کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔

ستاروں کا سفرِ حیات کسی منزل پر نہیں رُکتا، اسی گردشِ بے مقام نے اُن کی زندگی کو دوام عطا کیا ہے۔

زمیں والے گردشِ فلک سے سہمے رہتے ہیں۔ ستارے اس سے بے فکر ہیں یہاں تو دورِ فلک سازگار ہے بلکہ خود ان کا ہم سفر اور ہم قدم ہے۔

اب اس عالمِ بے نیازی و بے فکری میں ان کے لیے سوائے اس کے اور کوئی کام نہیں، وہ اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتے چلے جائیں اور آگے نکل جائیں۔ اس گرد و پیش میں ان کی نظر اس کائنات پر پڑتی ہے جو نہ جانے کیا ہے؟ کہاں سے منظرِ شہود پر آگئی ہے لیکن ایک حسین بتکدہ بن کر ہمارے رُوبرو آئی ہے۔ شاعر نے اسے بتکدۂ نمود کہا، کہ اگرچہ حسین ہے لیکن نمود ہے۔ نہ جانے اس کے پیچھے کیا ہے۔ یہ دنیا، ہست و نیست کی رزم گاہ ہے۔ جہاں بقا و فنا کی کشاکش پوری توانائی کے ساتھ جاری ہے۔ ایک شے مٹتی ہے تو دُوسری اُبھر آتی ہے۔ پھر کوئی جلدی اُبھرتی ہے کوئی دیر میں، کوئی آج کوئی کل۔ لیکن ابدیت کے آغوش میں کھیلنے والے ستاروں کو اس سے کیا غرض، وہ تو ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں اور گزر جاتے ہیں۔

اب اسے ذرا شاعر کے زاویے سے اس منظر پر نظر ڈالیے ،

جلوہ گہِ شہود را   بتکدۂ نمود را
رزم نبود و بود را   کشمکش وجود را

عالم دیر و زود را
می نگریم و می رویم

"غزلیہ" اسلوب بیان میں انتہائی اختصار کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے شاعر کو رمز و ایما سے کام لینا پڑتا ہے۔ نظم میں منطقیانہ ترتیب اور وضاحت و صراحت کی گنجائش ہوتی ہے لیکن غزل کی ساخت اس منطقی تسلسل اور طول و صراحت کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ اقبال نے اپنی اس نظم میں نظمیہ اور غزلیہ اسلوب بیان میں نہایت حسین و بلیغ امتزاج پیدا کیا ہے خاص کر یہ بند :

گرمیِ کارزار را   خامیِ پختہ کار را
تاج و سریر و دار را   خواریِ شہریار را

بازیِ روزگار را
می نگریم و می رویم

ذرا دیکھیے شاعر نے کس فنکارانہ مہارت سے چند لفظوں میں جنگ کی ہولناکیوں اور اس کے عبرت ناک نتائج کی تصویر ہمارے سامنے لا کر کھڑی کر دی ہے۔

گرمی کارزار را کے دو لفظوں میں ایک جہان معنی پوشیدہ ہے۔ گرمی کے لفظ میں کتنی سرگرمیاں، کتنے ہنگامے جلوہ فرما ہیں اور کارزار را میں کتنی تباہ کاریوں کا انبوہ ہے۔

یہ جنگیں کون کراتا ہے۔ آپ اور میں نہیں۔ یہ بڑے بڑے تجربہ کار اور پختہ کار ذہنوں کی کاوش اور فکر کا نتیجہ ہوتے ہیں لیکن اس پختگی فکر میں بڑی خامی ہوتی ہے۔ ایسی لغزش کہ ایک دانا ہی سے سرزد ہوتی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ لغزش بھی بڑی خطرناک ہوتی ہے۔ پھر ان جنگی تباہ کاریوں کے نتائج کیا ہوتے ہیں، شاعر نے دو چار لفظوں میں بیان کر دیے :

"تاج و سریر و دار را
خواریِ شہریار را

پہلی عالمی جنگ میں بڑی بڑی سلطنتیں تہ و بالا ہو گئیں۔ تخت و تاج لٹ گئے۔ جلیل القدر شہنشاہ رسوا اور ذلیل ہوئے۔ جو سر کبھی جھکتے نہ تھے، دار پر آویزاں ہو گئے۔

یہ سب کچھ ہوا لیکن قدرت کی نظر میں ایسے تھا جیسے کوئی بچہ اپنے کھلونوں سے کھیلتا ہوا انہیں نہایت بے پروا انداز میں بے تکلف توڑ کر رکھ دے۔

قدرت کی ستم ظریفیاں! شاعر انہیں "بازی روزگار را" جمع کے صیغے میں بیان کیا۔

ستارے یہ بھی دیکھتے ہیں اور آگے نکل جاتے ہیں اور یہ کہتے ہوئے جاتے ہیں:

خواجہ ز سروری گزشت   بندہ ز چاکری گزشت
زاری و قیصری گزشت   دورِ سکندری گزشت

شیوۂ بت گری گزشت

می نگریم و می رویم

دنیا میں آمریت کی جگہ جمہوری نظامِ حکومت نے لے لی۔

آقا آقا نہ رہا

غلام غلام نہ رہا

زار اور قیصر جیسے باجبروت اور قاہر فرمانرواؤں کی حکومت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہوگیا۔ دورِ سکندری ختم ہوا۔ فتحِ عالم کے محض شوق میں دنیا کو تہ و بالا کرنے کے ناجائز حقوق سلب کر لیے گئے۔

زار و قیصر و سکندر کیا تھے!

یہ وہ بت تھے جو دنیا والوں نے اپنی بے بسی اور بیچارگی کے دکھوں کو چھپانے اور ایک چھوٹی سی تسکین حاصل کرنے کے لیے تراشے تھے ان بتوں کو یکسر توڑ دیا گیا۔ یہ بت گری تھی۔ اس بت گری کی رسم مٹ گئی اور انسانیت کا سر پھر ایک بار بلند ہوا۔

اقبال اس کے بعد کے دو بندوں میں ستاروں کی زبان سے انسانی زندگی کی تصویر یوں پیش کرتا ہے:

خاک خموش و در خروش   سست نہاد و سخت کوش

گاہ بہ بزم ناؤ نوش   گاہ جنازۂ بدوش

میر جہان و شفتہ گوش

می نگریم و می رویم

انسان ایک مشتِ خاک ہے لیکن ولولوں کے ہنگامے سے پُرخروش۔ فانی، ذرا سی ٹھیس سے ختم ہو جانے والا، لیکن انتہائی جفاکش، کبھی محفلِ نشاط میں رونق افروز، کبھی لاش اٹھائے ہوئے شہرِ خموشاں کو رواں۔

کہیں آقا ہے کہیں غلام

یہ ہے انسان۔

پھر اس کی اور بیچارگی دیکھیے:

تو بہ طلسمِ چون و چند   عقلِ تو در گشاد و بند
مثلِ غزالہ در کمند   زار و زبون و دردمند

ما بہ نشیمن بلند
می نگریم و می رویم

انسان جبر و اختیار کے مابین گرفتار ہے۔ حقائق اشیاء پر غور کرتا ہے تو منطق استدلال کی زنجیروں میں الجھ کر رہ جاتا ہے۔ فکر انسانی کیا ہے؛ اس غزال کی طرح ہے جو کمند میں اسیر ہو اور اس کی آزادی کا دائرہ کمند کی درازی تک محدود ہو۔

ستارے انسان کی اس بیچارگی کو دیکھتے ہیں اور اس کے احسن تقویم اور مسجود ملائک ہوتے ہوئے اس کی بے بسی پر اظہار تاسف کرتے ہیں اور پھر اپنی عظمت کا اظہار کس تمکنت سے کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

ما بہ نشیمن بلند

اے انسان! تو کس جگہ ہے۔ ہمیں دیکھ، ہم کتنی بلند سطح پر ہیں۔ کتنی آزادی اور آسودگی کے ساتھ تیری بے بسی کو دیکھتے ہیں اور پھر بڑی بے نیازی سے گزر جاتے ہیں۔

"ما بہ نشیمن بلند" میں جو طنز پوشیدہ ہے وہ اصحاب نظر سے پوشیدہ نہیں۔

اس نظم سے شاعر کا مقصد اپنے قارئین کو محض ستاروں کا نغمہ سنانا نہیں ہے۔ چنانچہ وہ گریز کرتا ہے اور اصل مقصد کی طرف آتا ہے۔ اور پھر بڑی فکری بلاغت اور فنی چابکدستی سے ستاروں سے ہم آہنگ ہو کر ایک گہری سوچ میں ڈوب جاتا ہے کہ یہ کائنات کیا ہے؟ اس کی اصل حقیقت کیا ہے؟ کچھ چیزیں آشکار ہیں کچھ نہاں، جو نہاں ہیں وہ کیوں ہیں؟ جو آشکار ہیں ان کی غایت کیا ہے؟ یہ اندھیرا اور اجالا کیسا! جب یہ عالم ہے تو پھر انسان کو آنکھیں کیوں عطا ہوئیں، دل کیوں ملا، احساس کیوں دیا گیا؟ جن کا نتیجہ کچھ نہیں۔ پھر ستم یہ کہ انسانی فطرت تلاش حقیقت کے لیے بدستور بیقرار ہے آخر کیوں؟ یہ دور اور نزدیک کے تفرقے تو چلے جاتے ہیں:

پردۂ چہرۂ ظہور چیست؟ — اصل ظلام و نور چیست؟
چشم و دل و شعور چیست؟ — فطرتِ ناصبور چیست؟
ایں ہمہ نزد و دور چیست؟
می نگریم و می رویم

یہیں پر آ کے اقبال انسان کے بارے میں اپنے مخصوص زاویۂ نگاہ کی طرف اشارہ کر جاتا ہے کہ انسان نے جب آنکھ کھولی ہے وہ حقیقت عالم کے معلوم کرنے کے لیے محو جستجو ہے۔ حقیقت آشکار ہو نہ ہو، فطرت کا منشاء اسے سرگرم جستجو رکھتا ہے کیونکہ یہی اس کی زندگی ہے۔ سفر حیات کی کوئی منزل نہیں۔ انسانی زندگی ایک سفر ہے اور سفر ہی اس کی منزل بھی ہے۔

اب ذرا آخری بند کی طرف آیئے:

اخیر میں ستارے اپنی زندگی اور انسانی زندگی کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

بیشِ تو نزدِ ما کمے — سالِ تو پیشِ ما دمے

اے بکمت ر تو یمے ساختۂ بہ شبنمے
ما بہ تلاش عالمے
می نگریم و می رویم

اے انسان! جسے تُو زیادہ سمجھتا ہے وہ ہمارے نزدیک کم ہے (بہت کم،
جسے تو سال کہتا ہے وہ ہمارے لیے ایک لمحہ ہے (ایک حقیر لمحہ)
اے انسان! تیرے سینے میں ایک سمندر ہے (ایک وسیع سمندر)
پھر تو ایک قطرۂ شبنم (ایک حقیر قطرۂ شبنم) پر کیوں قناعت کر گیا ہے؟
ہماری طرف دیکھو کہ ہماری زندگی ابدی ہے لیکن اس کے باوجود ہم ایک اور عالم کی تلاش میں ہیں (ایک عظیم عالم کی
ایک وسیع تر دنیا کی۔

میں نے اس بند کے ترجمے میں چند لفظ بتکرار استعمال کیے ہیں بہت کم، ایک حقیر لمحہ، ایک وسیع سمندر، ایک حقیر قطرۂ شبنم، ایک عظیم عالم۔

اس کی تفصیل سنیئے۔ اس میں آپ کو شاعر کے شاعرانہ کمال کا سراغ ملے گا

فارسی زبان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں "حروف" الفاظ کے ساتھ پیوست ہو کر ان الفاظ میں معنوی وسعت پیدا کرتے ہیں۔ اس بند میں شاعر نے "ے" کو استعمال کیا ہے۔

صرف و نحو میں "ی" بالعموم ایک کا مفہوم دیتی ہے۔ جیسے کتابے (ایک کتاب)۔ اس بند میں "ے" کہیں تحقیری ہے کہیں تعظیمی۔ "کمے"، "دمے" اور "شبنمے" کے الفاظ میں تحقیری ہے اور "یمے" اور "عالمے" کے لفظوں میں تعظیمی۔

اقبال کا ایک شعر ہے:

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے آشنا میں
کوئی دلکشا صدا ہو عجمی ہو یا کہ تازی

غزل کی کوئی خاص زبان نہیں اور غزل سے کوئی شخص شاعر بنتا ہے۔

شاعر ہی زبان کو سنوارتا اور غزل یا شعر کو جنم دیتا ہے اس کے لیے ایک صدائے دلکشا کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہر بڑا شاعر جس زبان میں شعر کہتا ہے اسے توانائی اور قوت بخشتا ہے اور اسے عظیم بنا دیتا ہے۔ اقبال لاکھ کہے کہ میں ایک پیغام لے کے آیا ہوں شاعر نہیں ہوں لیکن اس نے اپنی شاعری سے اردو اور فارسی زبان کو ایک نیا مقام عطا کیا ہے جس کی ایک ادنیٰ مثال آج کی نظم "سرود انجم" ہے۔

اس نظم کو لکھے ہوئے نصف صدی سے زیادہ کا عرصہ گزر چکا ہے لیکن ستاروں کا یہ نغمہ اب بھی فضا میں اسی طرح گونج رہا ہے اور حقائق حیات کا اعلان کر رہا ہے۔

گلشن راز قدیم اور گلشن راز جدید

میکش اکبر آبادی

یہ دونوں مثنویاں دو جلیل القدر اور مشہور مصنفوں کی ہیں جو شاعر اور دانشور بھی ہیں اور دانائے راز بھی۔ یہ چند سوالوں کا جواب ہیں جو ایک سوال کرنے والے کو دیے گئے ہیں۔ ان دونوں کے زمانے میں تقریباً سات سو سال کا فرق ہے۔ ان سوالوں کے جو جواب دیے گئے ہیں ان میں کسی خاص فرق کے تلاش کی ضرورت نہیں کیونکہ آخری مصنف نے خود اعتراف کر لیا ہے کہ فرق صرف انداز بیان کا ہے: ع

بہ طرزِ دیگر از مقصود گفتم

گلشن راز قدیم حضرت علامہ نجم الدین محمود شبستریؒ کی تصنیف ہے۔ پروفیسر براؤن نے محمود شبستری کو سنائی، عطار، رومی اور جامی کی صف میں شمار کیا ہے اور کہا ہے کہ ایران میں صوفی شاعر بہت ہوئے ہیں اور اب بھی ہیں مگر جس پائے کے شاعر محمود شبستری، رومی اور عطار تھے ایسے نہ ان سے پہلے ہوئے اور نہ ان کے بعد۔[1]

اس مثنوی کی وجہ تصنیف خود مصنف نے اس طرح بیان کی ہے:

> "خراسان کے ایک بزرگ نے جو وہاں کے بہترین اور سربرآوردہ مشایخ میں سے تھے ایک قاصد کو چند سوال دے کر بھیجا۔ یہ سوالات نظم میں تھے وہ سوال قاصد نے تبریز کی ایک مجلس میں پیش کیے جہاں شہر کے تمام بزرگ اور اکابر موجود تھے۔ سب نے بالاتفاق مجھ سے جواب دینے کے لیے کہا۔ ان بزرگوں میں ایک ایسے بھی تھے جو ان معارف کو بارہا میری زبان سے سن چکے تھے انھوں نے فرمایا کہ ان سوالوں کا جواب فی البدیہہ دیا جائے۔ میں نے معذرت میں کہا کہ ان مسائل کو میں اپنے رسائل میں بیان کر چکا ہوں انھوں نے فرمایا کہ میں چاہتا ہوں کہ جس طرح یہ سوال نظم میں ہیں اسی کے مطابق جواب بھی نظم ہی میں ہونا چاہییں۔ چنانچہ میں نے بغیر فکر کیے ان جوابات کو نظم میں بیان کرنا شروع کر دیا۔ نثر میں ان مسائل پر بہت سی کتابیں ہیں مگر نظم میں یہ مسائل اس سے پہلے بیان نہیں کیے گئے تھے۔ یہ بات میں فخریہ نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ معذرت اور بطور خدا کے شکر کے کہہ رہا ہوں۔ عروض و قافیہ اور الفاظ میں معنی نہیں سماتے ہیں اور سمندر کو کوزے میں بند نہیں کیا جا سکتا ویسے مجھے شاعری سے بھی عار نہیں ہے

---

[1] شبستری کا سال وفات ۱۳۲۰ء ہے۔ تاریخ ادبیات ایران ج ۳ ص ۴۹۔ گلشن راز جدید علامہ اقبال کی تصنیف ہے۔
(مشمولہ زبور عجم)

کیونکہ سو قرنوں میں بھی ایک عطارؒ پیدا نہیں ہوتا: ؎

مرا زیں شاعری خود عار ناید
کہ در صد قرن یک عطار ناید

لیکن میں نے جو کچھ کہا ہے وہ کسی سے ماخوذ نہیں ہے تاہم میں نے جو کچھ کہا ہے اس کے لیے یہ دعویٰ بھی نہیں ہے کہ کسی اور نے نہیں کہا ہوگا ہو سکتا ہے کہ بہ سبیلِ اتفاق توارد ہو گیا ہو مگر یہ باتیں کسی سے سُنی ہوئی نہیں ہیں بلکہ میرے مشاہدات ہیں۔"

یہ تمہید خود حضرت محمود شبستری کی ہے۔ اس پر شارح گلشن راز حضرت محمد بن یحییٰ بن علی الجیلانی النوربخشی نے یہ صراحت کی ہے کہ جن بزرگ نے خراسان سے یہ سوالات دریافت کیے تھے وہ امیر سید حسینی شیخ الاسلام بہاء الدین زکریا ملتانی کے خلیفہ تھے شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی مصنف عوارف المعارف کے خلیفہ ہیں۔ شرح گلشن راز ۸۷۷ھ مطابق ۱۴۷۲ء کی تصنیف ہے یعنی اصل تصنیف سے ایک سو ساٹھ سال بعد کی۔ محمد بن علی الجیلانی کا سلسلۂ ارادت اس طرح مشہور بزرگ حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانی تک پہنچتا ہے۔ محمد بن علی الجیلانی حضرت سید محمد نوربخش کے مرید ہیں اور وہ حضرت خواجہ اسحاق ختلانی کے مرید ہیں اور وہ حضرت سید علی ہمدانی کے مرید ہیں وہ حضرت شیخ محمود مزدقانی کے مرید ہیں اور وہ حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانی رحمۃ اللہ علیہم کے مرید ہیں حضرت سمنانی کا سلسلہ بارہ واسطوں سے حضرت جنید بغدادیؒ سے ملتا ہے اور حضرت جنید بغدادی دو واسطوں سے حضرت امام علی رضا علیہ السلام سے بیعت ہیں۔[1]

شارح گلشن راز نے یہ بھی لکھا ہے کہ جن بزرگ کے فرمانے سے محمود شبستریؒ نے سوالات کا منظوم جواب دیا وہ حضرت شیخ امین الدین تھے جو محمود شبستریؒ کے پیر تھے۔

یہاں یہ معلوم کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ گلشن راز کے شارح محمد بن علی الجیلانیؒ خود بھی حضرت محمود شبستریؒ کی طرح وحدۃ الوجود کے شدت سے حامی ہیں اور سلسلے کے اعتبار سے حضرت شیخ علاء الدولہ سمنانی سے منسلک ہیں۔ شیخ علاء الدولہ وحدۃ الوجود کے مخالف سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ عبدالرزاق کاشیؒ سے اس مسئلے میں ان کا اختلاف رہا ہے۔ مولانا جامی علیہ الرحمۃ نے نفحات الانس میں دونوں بزرگوں کے مکتوب نقل کیے ہیں۔ یہ بات توجہ طلب ہے کہ صوفیوں میں کوئی مرید اصول میں اپنے مرشد سے مخالفت نہیں کر سکتا تو مسئلہ توحید میں جو اصل اصول ہے اس صورت میں محمد بن علی الجیلانی اپنے شیخ سلسلہ شیخ علاء الدولہ سمنانی کے خلاف وحدۃ الوجود کی موافقت نہیں کر سکتے تھے اس صورت حال میں حضرت مولانا جامی نے شیخ عبدالرزاق کاشی اور امیر اقبال سیستانی کی جو گفتگو نقل کی ہے وہ اس اختلاف کا بہترین حل ہے۔ امیر اقبال سیستانی شیخ علاء الدولہ سمنانی کے مرید ہیں۔ مولانا جامیؒ نے لکھا ہے:

---

[1] شرح گلشن راز قلمی ص ۴۰۰

"امیر اقبال سیستانی کا سلطانیہ کے راستے میں شیخ عبدالرزاق کاشی کا ساتھ ہو گیا۔ شیخ نے اس مسئلے میں امیر اقبال کا غلو دیکھا تو پوچھا کہ تمہارے شیخ (علاء الدولہ سمنانی) کا شیخ محی الدین ابن عربی کے بارے میں کیا اعتقاد ہے۔ امیر اقبال نے کہا وہ ابن عربی کو عظیم الشان انسان مانتے ہیں اور معارف کا امام سمجھتے ہیں لیکن ابن عربی کے اس قول کو کہ حق تعالیٰ وجود مطلق ہے غلط سمجھتے ہیں اور اسے پسند نہیں کرتے۔"

(نفحات الانس جامی)

بعض صوفیوں نے ابن عربی کی اس اصطلاح کو پسند نہیں کیا کیونکہ وجود مطلق کی اصطلاح خالص فلسفیانہ ہے قدیم تصوف میں یہ اصطلاح نظر نہیں آتی۔ لیکن اصل مسئلہ یعنی لا موجود الا اللہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے تعبیر اور انداز بیان کا اختلاف ضرور ہے۔ جن دانشوروں نے بھی اس بات پر غور کیا ہے کہ ہم اور یہ محسوس ہونے والا عالم کیا ہے؟ انھوں نے اس سوال کے مختلف جواب دیے ہیں یہاں تفصیل کا موقع نہیں ہے صرف اسلامی صوفیوں اور نظریۂ مایا کے حامیوں کا مسلک بیان کرنا ہے۔ یہ مکاتب فکر اس پر متفق ہیں کہ حقیقی وجود ایک ہے اور وہ برہما یا خدا ہے لیکن خود ہم اور یہ عالم کیا ہے؟ اس سوال کے جواب مختلف ہیں جو اصحاب اس فرق پر غور نہیں کرتے اور اس نظریے کے صرف نصف حصے پر اپنی توجہ مرکوز رکھتے ہیں وہ کئی طرح کی غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جاتے ہیں مثلاً یہ کہ وحدت الوجود اور نظریۂ مایا ایک ہی ہے یا ایک دوسرے سے متضاد ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ سری شنکر اور ابن عربی اس پر تو متفق ہیں کہ وجود حقیقی خدا کا ہے لیکن سری شنکر کے نزدیک یہ دکھائی دینے والا عالم دھوکا ہے یہ عالم جہالت سے بنتا ہے اور اس کے فنا ہونے سے ہی برہما کا تحقق ہوتا ہے برہما اپنی مایا کے ذریعے عالم کے بطور ظاہر ہوتا ہے یہ ہستی شر ہے اور اس کے فنا ہونے ہی پر نجات اور عرفان کا دار و مدار ہے[1]

اسلامی صوفی خصوصاً شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور جمہور صوفیہ جن کو اہل نور کہا جاتا ہے ان کا مسلک ہے کہ ظاہر و باطن خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے یہ دکھائی دینے والا عالم جو خدا کا غیر محسوس ہوتا ہے اور جسے ماسوا کہتے ہیں خدا کے علاوہ اور اس کا غیر نہیں ہے غیریت اور کثرت جو محسوس ہوتی ہے یہ ہماری عقل کا کارنامہ ہے کہ ہم اسے غیر سمجھ لیتے ہیں۔ ابن عربی نے کہا ہے: الحق محسوس والخلق معقول۔ جو کچھ محسوس ہوتا ہے وہ حق ہی ہے خلق تو صرف معقول یعنی ہمارے ذہن کی پیداوار ہے۔ اس کو علامہ اقبال نے اس شعر میں بیان کیا ہے: ؎

به بزم ما تجلی هاست بنگر
جہاں ناپید و او پیداست بنگر

وحدۃ الوجود کے نظریے کو صحیح تسلیم کرنے کے بعد جو ایراد واقع ہوتے ہیں یا ذہن میں جو شکوک پیدا ہوتے ہیں سائل خراسانی نے انھیں بیان کیا ہے اور ان کا جواب مانگا ہے چنانچہ محمود شبستری نے ان کا جواب دیا ہے اور علامہ اقبال کی رائے میں شیخ محمود

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فکر اقبال۔

شبستری کے زمانے سے آج تک اتنے بہتر جواب نہیں دیے گئے اور اس موضوع پر اس سے بہتر تصنیف نہیں ہوئی مگر چونکہ علامہ تصوف کی قدیم اصطلاحات کو اس زمانے کے مزاج کے مطابق نہیں سمجھتے اس لیے انھوں نے ضرورت محسوس کی کہ ان باتوں کو "بہ طرزِ دگر" بیان کیا جائے۔

اس جگہ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر نظریہ وحدت الوجود غلط ہے یا علامہ اس کے قائل نہیں ہیں تو ان کو اس بہ طرزِ دیگر کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ مثلاً یہ سوال کیا گیا کہ جب سارا عالم حق یا خدا ہے اور ان کی حقیقت ایک ہے تو پھر یہ قدیم اور حادث کس طرح علیحدہ ہوئے کہ ایک خدا ہو گیا اور ایک عالم یا یہ کہ جب عارف بھی خدا ہی اور معروف بھی خدا ہی ہے تو پھر انسان کو معرفت حاصل کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔

ان سوالوں کا ایک سیدھا سادا جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کہاں خدا اور کہاں بندہ، نہ کبھی یہ ایک تھے نہ کبھی جدا ہوئے، کہاں عارف اور کہاں معروف، اور یہ جواب وہی ہے جو علمائے ظاہر اور وہ لوگ دیتے ہیں جو وحدت الوجود کو کفر و زندقہ یا کم سے کم مغالطہ کشفی سمجھتے ہیں لیکن ان سوالوں کا جواب دینے والوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ وحدت الوجود کو حق سمجھا اور مسائل کے شکوک دور کیے اور اس کے ساتھ ہی ان مسائل کی بہترین تشریح کی۔

تصوف اور خصوصاً وحدت الوجود کے متعلق علامہ اقبال کے بیان بہت متضاد ہیں لیکن ان کی تصانیف کو اگر تاریخی اعتباً سے ترتیب دیا جائے تو یہ مشکل بآسانی حل ہو جاتی ہے اور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسرارِ خودی سے ارمغانِ حجاز تک آتے آتے انھوں نے تصوف اور وحدت الوجود کی تائید شروع کر دی تھی اور اسرارِ خودی میں ابن عربی کے جس نظریے کو وہ مسلمانوں میں قوتِ عمل کے فقدان کا ذمہ دار قرار دے چکے تھے بعد کی تصانیف میں اسی نظریے کی تائید کرتے نظر آتے ہیں۔[1] خود ان کی یہ تصنیف "گلشنِ راز" اس بات کا پورا ثبوت ہے۔

یہ بات بھی غور طلب ہے کہ اسلام میں انحطاط ابن عربی سے بہت پہلے شروع ہو چکا تھا اور اس کے جو وجوہ تھے وہ تاریخ اسلام کے معمولی طالب علم سے بھی پوشیدہ نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ کتنے مسلمان تھے جو ابن عربی کے نظریے سے واقف تھے اور اسے حق سمجھتے تھے اور آج کتنے مسلمان ہیں جو ان مسائل کو سمجھتے ہیں عجیب بات یہ ہے کہ ہندوؤں کے تنزل میں نظریۂ مایا کا اثر ابھی تک کسی محقق نے ثابت نہیں کیا۔

یہاں عرض کرنا یہ ہے کہ گلشنِ راز جدید کی رو سے بھی علامہ اقبال وحدۃ الوجود کو حق سمجھتے ہیں اور اپنی تصانیف میں جگہ جگہ اس کی صراحت کرتے ہیں۔ ؎

تو اے نادان دل آگاہ دریاب   بخود مثلِ نیاگاں راہ دریاب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش   زلا موجود الا اللہ دریاب

(ارمغانِ حجاز)

---

[1] تفصیل کے لیے "نقدِ اقبال" ملاحظہ ہو۔

اس کے علاوہ علامہ صوفیوں کی طرح خودی کی تکمیل کے لیے فنا کو ضروری سمجھتے ہیں: ؎

اندکے اندر حرائے دل نشیں
ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں
محکم از حق شو سوئے خود گام زن
لات و عزّائے ہوس را سر شکن

بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو
انا الحق گوئے و صدیقِ خودی شو

منوّر شو ز نورِ من رآنی
مژہ بر ہم مزن تو خود نمائی

علامہ اس کے قائل ہیں کہ اسلامی تصوف نے خودی کے لیے نئے باب کھولے ہیں اور خودی کا فلسفہ اسلامی حکماء اور صوفیہ سے ماخوذ ہے۔ لیکن ان کے خیال میں تصوف کے مخصوص اصطلاحات جو کہ فرسودہ مابعد الطبیعات نے تشکیل کی ہیں ایک نئے دماغ پر موت کا سا اثر ڈالتے ہیں۔ اسی کے پیش نظر انھوں نے جگہ جگہ "بہ طرزِ دیگر از مقصود گفتم" پر عمل کیا ہے۔ چنانچہ بقا باللہ کے بجائے خودی مردِ کامل یا عارف کی جگہ مردِ مومن وغیرہ اصطلاحات مقرر کی ہیں اور عام صوفیوں کے انداز بیان سے قطع نظر مخصوص صوفیہ کی تقلید کی ہے مثلاً اکثر جگہ فتوح الغیب کی تقلید میں ترکِ جہات کی تلقین فرماتے ہیں۔ ؎

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است
طریقش رستن از بندِ جہات است
(گلشن راز جدید)

گلشن راز (جدید) علامہ اقبال کی تصنیف ہے اس کی بحر بھی وہی ہے جو قدیم مثنوی کی ہے اور سوال بھی وہی ہیں علامہ نے اس کا سبب تصنیف یہ بیان کیا ہے کہ اہلِ مشرق کے دلوں سے وہ سوز جاتا رہا جو ان کی خصوصیت تھی وہ بے جان تصویر کی طرح ہو گئے ہیں، نہ ان کے دل میں کوئی مدعا ہے نہ ان کے ساز میں کوئی آواز ہے۔ کفن پہن کر میں نے قبر میں آرام کیا جب بھی کوئی فتنہ محشر نہ دیکھ سکا، میری نگاہ نے ایک دوسرا انقلاب دیکھا اور میں نے محمود شبستری کے نامے کا جواب ایک

---

[1] مزید تفصیل اور فنا کا بیان "نقدِ اقبال" میں ملاحظہ ہو۔ [2] خطباتِ اقبال [3] فلسفۂ سخت کوشی [4] خدا کا تصور اور عبادت کے معنی

دوسرے طرز سے لکھا یہ واقعہ ہے کہ محمود شبستری کے زمانے سے آج ہمارے زمانے تک کسی نے محمود شبستری کی طرح ہمارے دل میں آگ روشن نہیں کی۔ کوئی یہ نہ سمجھے کہ میں نے شاعروں کی طرح افسانہ لکھا ہے اور بغیر شراب پیے مست ہو گیا ہوں بلکہ میں نے کچھ عرصہ اپنے باطن میں خلوت اختیار کی اور تب ایک لازوال جہان پیدا کیا۔ اس قسم کی شاعری سے مجھے شرم نہیں آتی کیوں کہ سو قرنوں میں بھی ایک عطار پیدا نہیں ہوتا۔ میں جبریل امین کا ہم داستان ہوں۔ میں نے پہلے خودی کے کیف کو آزمایا اور پھر اہل مشرق پر اسے تقسیم کر دیا۔ اگر جبریل بھی میرا کلام پڑھے تو اپنے مقام سے بیزار ہو جائے اور خدا کی تجلی اور وصال جاودانی کے بجائے انسان کا سا سوز و گداز اور غم پنہاں مانگنے لگے۔

اس طرح دونوں مصنفوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ ان کی واردات اور ان کا کشف و شہود ہے۔ گلشن راز جدید شاعری کے بہترین نمونوں میں سے ہے اگرچہ مسائل پر شاعری غالب آگئی ہے شاید اس لیے بھی کہ علامہ اقبال نے جواب نامۂ محمود سوچ سمجھ کر اور فرصت میں لکھا ہے لیکن حضرت محمود شبستری نے یہ مثنوی فی البدیہہ لکھی ہے اور اہل علم سمجھتے ہیں کہ فلسفیانہ مضامین کا نظم کرنا بذاتِ خود ایک دشوار کام ہے ذکر فی البدیہہ اور اہل علم کی ایک محفل میں بیٹھ کر نظم کرنا اور اس خوبی سے نظم کرنا جو شاعرانہ اعجازِ بیان کا ایک شاہکار ہے۔

قاصد خراسانی نے سب سے پہلا سوال تفکر کے متعلق کیا ہے۔ تفکر کی اسلام میں بڑی اہمیت ہے قرآن نے جگہ جگہ تفکر کی تاکید کی ہے۔ بعض حدیثوں میں تفکر کو طاعت و عبادت پر ترجیح دی گئی ہے۔ صوفیوں میں تفکر کی اہمیت تمام اعمال و عبادات سے زیادہ ہے اسی لیے سب سے پہلا سوال سائل نے تفکر کے متعلق کیا ہے۔ اس موقع پر مولانا عبدالرحمٰن جامی کی دو رباعیاں نقل کی جاتی ہیں جو اپنی جامعیت اور حسنِ بیان کے اعتبار سے بے نظیر ہیں اور علامہ اقبال کے جواب کے سمجھنے میں ان سے سہولت ہوگی: ؎

گر در دل تو گل گزرد گل باشی   ور بلبل بے قرار بلبل باشی
تو جزوی و حق کل است گر روزے چند   اندیشۂ کل پیشہ کنی کل باشی

اے برادر تو ہمیں اندیشۂ   مابقی تو استخوان و ریشۂ
گر گل است اندیشۂ تو گلشنی   ور بود خارے تو ہمہ گلخنی

(لوائح جامی)

اب محمود شبستری اور اس کے بعد اقبال کا جواب ملاحظہ فرمائیں:

پہلا سوال: ؎
نخست از فکر خویشم در تحیر
چہ چیز است آنکہ گویندش تفکر

تفکر کیا ہے؟ شبستری فرماتے ہیں کہ باطل سے حق کی طرف جانے اور جزو میں کل مطلق یعنی خلق میں حق کا مشاہدہ کرنے کا نام تفکر ہے۔ یہ راہ دور و دراز ہے موسیٰ کی طرح عصا یعنی اپنی ہستی کا احساس، چھوڑ دو وادی ایمن میں داخل ہو جاؤ اور انی انا اللہ (میں خدا ہوں) کی آواز سنو۔ تفکر صحیح بغیر تجرید و خلوت کے حاصل نہیں ہوتی۔ تشبیہ کا خیال نابینائی کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور صرف ایک آنکھ سے دیکھنے کا نتیجہ تنزیہ ہے۔ تنگ چشمی سے تناسخ کا عقیدہ پیدا ہوتا ہے اہل ظاہر کی آنکھیں بیمار ہیں کہ ظاہر کو نہیں دیکھتے بلکہ مظاہر کو دیکھتے ہیں۔

دوسرا سوال یہ ہے:

کدامیں فکر ما را شرط راہ است
چرا گہ طاعت و گاہے گناہ است

راہِ معرفت میں کس قسم کی فکر درکار ہے اور کبھی فکر عبادت ہو جاتی ہے اور کبھی گناہ اس کا کیا سبب ہے؟ اس کے جواب میں شبستری نے صوفیہ کا مشہور قول بیان کر دیا ہے کہ خدا کی ذات میں فکر نہ کرو بلکہ اس کی صفات میں فکر کرو۔ ذات میں فکر کرنا گناہ ہے ذات میں فکر باطل ہو جاتی ہے اُس کی ذات آیات سے روشن نہیں ہے بلکہ آیات اسی کی ذات سے روشنی میں ہیں تمام عالم اس کے نور سے ظاہر ہوا ہے خدا کی ذات عالم سے روشن نہیں ہے جہاں خدا کا نور دلیل ہو وہاں جبریل سرگشتگی کی مجال نہیں ہے۔ فرشتے کو خدا کا قرب حاصل ہو مگر لی مع اللہ[1] کے مقام میں فرشتے کی بھی گنجائش نہیں[2] محمود شبستری کے مخاطب مشائخ صوفیہ ہیں اس لیے ان کا جواب ایک محقق صوفی کا سا ہے اور علامہ اقبال کے مخاطب اربابِ دانش اور ان کی شاعری کے قدرداں سامعین ہیں۔ اقبال نے دونوں سوالوں کا ایک سوال بنا کر جواب دیا ہے اور حق یہ ہے کہ ان کا جواب شعر و فلسفہ کا بہترین امتزاج ہے۔ اقبال نے اکثر مقامات پر اپنی شاعری سے مشکل آسان کر لی ہے لیکن شبستری نے استدلال سے کام لیا ہے جس کے لیے علم طریقت و شریعت کے علاوہ بہت سے علوم جاننے اور ان میں کمال کی ضرورت ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

آدمی کے سینے میں ایک نور ہے۔ ایسا نور کہ اس کا غیب بھی اس کے لیے حضور ہے۔ میں نے اسے ثابت بھی دیکھا سیار بھی نور بھی اور نار بھی کبھی وہ برہان و دلیل پر نازاں ہے تو کبھی رُوحِ امین سے نور حاصل کرتا ہے وہ خاک آلود بھی ہے اور مکان سے پاک بھی۔ روز و شب میں اسیر بھی ہے اور زمان سے جدا بھی۔ کبھی تھک جاتا ہے تو ساحل پر مقام کر لیتا ہے اور کبھی اس کے جام میں دریائے بے پایاں آ جاتا ہے خودی دریا ہے خودی موسیٰ کا وہ عصا ہے جس نے دریا کا سینہ دو نیم کر دیا تھا ایک آنکھ سے اپنی خلوت کو دیکھتا ہے اور دوسری آنکھ سے اپنی جلوت کو اگر ایک آنکھ بند کرے اور صرف جلوت یا صرف خلوت کو دیکھے تو یہ گناہ ہے اور اگر دونوں آنکھیں کھول کر دیکھے یعنی ظاہر پر بھی

---

[1] لی مع اللہ حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ مطلب فنائے کل سے ہے۔

[2] یہ دونوں سوالوں کے جواب کا خلاصہ ہے۔

نظر ہے اور منظر پر بھی تو یہ صحیح راستہ ہے۔ اس میں ہنگامے ہیں مگر بغیر شور کے اس میں رنگ و آواز ہے مگر بے چشم و گوش کے۔ اس کے شیشے میں سارا عالم ہے لیکن اس کا ظہور ہم پر بتدریج ہوتا ہے۔ زندگی اسی کے ذریعے کمند ڈال کر ہر پست و بلند کو اسیر کر لیتی ہے اور اسی کے ذریعے خود کو اپنی قید میں کر لیتی ہے اور ما سوا (غیر خدا) سے چھوٹ جاتی ہے اور ایک روز دونوں عالم اس کے شکار ہو جاتے ہیں اگر تم اس طرح دونوں عالم حاصل کر لو تو سارا زمانہ مر جائے گا مگر تم زندہ رہو گے کوشش کرو اور پہلے وہ عالم تسخیر کر لو جو تمہارے اندر ہے اگر خدا کو حاصل کرنا چاہتے ہو تو اپنے آپ سے نزدیک ہو جاؤ یہ چاند تارے تمہیں سجدہ کرنے لگیں گے اور ساری کائنات کو تم اپنی مرضی کے مطابق تعمیر اور تسخیر کر سکو گے۔ یہی وہ بادشاہت ہے جو دین کے ساتھ توام ہے۔

محمود شبستری سے کیے گئے سوالوں میں سے اقبال نے نو (۹) سوال منتخب کر لیے ہیں اور ان کو بھی اس انداز سے ترتیب دیا ہے کہ وہ سب سوال ایک دوسرے کا جزو معلوم ہوتے ہیں، جو تقریباً سب نظریۂ وحدت الوجود سے متعلق ہیں۔ تفکر کے متعلق دو سوالوں کو ایک قرار دے کر اس کا جواب دیا ہے جو ابھی ذکر کیا جا چکا ہے۔ باقی سوال یہ ہیں:

(۲)

چہ بحر است ایں کہ علمش[1] ساحل آمد   ز قعر او چہ گوہر حاصل آمد

(۳)

وصال ممکن و واجب بہم چیست   حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست

(۴)

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد   کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاک است   چہ سودا در سر ایں مشت خاک است

(۵)

کہ من باشم مرا از من خبر کن   چہ معنی دارد "اندر خود سفر کن"

(۶)

چہ جزو است آنکہ او از کل فزون است   طریق جستن آں جزو چون است

(۷)

مسافر چوں بود رہرو کدام است   کرا گویم کہ او مرد تمام است

(۸)

کدامی نکتہ را نطق است انا الحق   چہ گوئی ہرزہ بود آں رمز مطلق

---

[1] میرے قلمی نسخے میں علمش کے بجائے نطقش ہے۔

(۹)

کہ شد بر سرِ وحدت واقف آخر ؟ شناسائے چہ آمد عارف آخر ؟

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد
کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاکست
چہ سودا در سرِ ایں مشتِ خاک است

سوال یہ ہے کہ اگر وجود ایک ہے تو حادث اور قدیم علیحدہ علیحدہ کیسے ہو گئے کہ ایک عالم ہو گیا اور ایک خدا اور جب پہچاننے والا اور پہچانے جانے والا ایک ہی ہے یعنی خدا تو پھر انسان کے سر میں کیا سودا سمایا ہے کہ وہ معرفت حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔

شبستری اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تو وہ "جمع" ہے جو عین واحد ہے اور تو ہی وہ واحد ہے جو عین کثرت ہے لیکن اس کے لیے یقین اور کشف و شہود کی ضرورت ہے تاکہ وہم غیریت کے حجاب اٹھ جائیں یہ کثرت اور دوئی محض وہم ہے جسے تو اپنے غلط علم کی وجہ سے حقیقت سمجھ بیٹھا ہے۔ اپنا علم چھوڑ دو اپنی ہستی کو غیر نہ سمجھو اور غیریت کے وہم کو تاراج کر دو تو تمہارا نقطۂ اول آخر میں مل جائے گا اور ایسے مقام پر پہنچ جاؤ گے جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہاں نہ فرشتے کی گنجائش ہے نہ کسی رسول کی۔ پس جس وقت یہ مسافت طے ہو جاتی ہے اور یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو حق اسکے سر پہ تاجِ خلافت رکھ دیتا ہے وہی مردِ کامل ہے جو خواجگی کے ساتھ کارِ غلامی بھی کرتا ہے یعنی حقیقت میں فنا ہو کر بقا حاصل کر لیتا ہے اور خدا کی منشا کے مطابق اپنے فرائض پورے کرتا ہے۔

"قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد"

اقبال اس سوال کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ غیریت کو ہم نے ایجاد کر لیا ہے کہ خودی اسی کی وجہ سے زندہ ہے اور عارف و معروف کا فراق ہی بہتر ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ قدیم اور حادث سب ہمارے اعتبارات ہیں ہم دوش و فردا کا شمار کرتے رہتے ہیں اور آج اور کل ہے اور تھا اور ہوگا کرتے رہتے ہیں خود کو خدا سے علیحدہ سمجھ لینا ہماری فطرت ہے تڑپنا اور نہ پہنچنا ہماری فطرت ہے جدائی ہی سے خاک میں نظر پیدا ہوتی ہے ہم اور وہ خدا کا راز ہے اور ظاہر و باطن سب خدا کا ہی نور ہے اگرچہ ہماری محفل میں بہت سے جلوے ہیں لیکن یہ سارا جہان معدوم اور نیست ہے خدا ہی موجود اور ظاہر ہے یہ در و دیوار یہ شہر و مکاں کچھ بھی نہیں ہے یہاں ہمارے اور اس کے سوا (حقیقتِ مطلق اور مظاہرِ حقیقت کے سوا) کچھ بھی نہیں ہے خودی کو اپنی آغوش میں لے لینا اور فنا کو بقا سے ملا دینا یہی سودا ہے جو اس مشتِ خاک کے سر میں ہے حقیقت کے سمندر میں گم ہو جانا ہمارا انجام نہیں ہے اگر تم اس حقیقت کو حاصل کر لو تو پھر فنا نہیں ہے۔

سوال: ؎

کدامیں نقطہ را نطق است انا الحق
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمزِ مطلق

کیا انا الحق کا قول کسی حقیقت سے ناشی ہے یا محض بیہودہ بات ہے۔

شبستری نے جواب دیا ہے کہ انا الحق راز کا اظہار ہے یہاں غیرِ حق کہاں ہے جو انا الحق کہے۔ عالم کے تمام ذرے ہر وقت انا الحق میں محو ہیں قرآن نے کہا ہے کوئی شے ایسی نہیں ہے جو تسبیح نہ کرتی ہو اگر تو بھی توحیدِ علمی سے گزر کر توحیدِ کشفی اور توحیدِ عیانی تک پہنچ جائے تو انا الحق کہنے لگے۔ وادیِ ایمن میں آ اور دیکھ کہ درخت بھی انی انا اللہ کہتا ہے۔ ؎

روا باشد انا اللہ از درختے
چرا نبود روا از نیک بختے

تو پھر ایک اچھے انسان سے یہ بات کیا بعید ہے جس شخص کے دل میں شک نہیں ہے وہ یقین کے ساتھ جانتا ہے کہ ہستی ایک کے سوا نہیں ہے انانیت حق ہی کو سزاوار ہے اس کی جناب میں تو، میں، اور وہ نہیں ہے۔ ؎

ہر آں کو خالی از خود چوں خلا شد   انا الحق اندرو صوت و صدا شد
شود با وجہِ باقی غیر ہالک   یکے گردد سلوک و سیر و سالک

یہ تعین تھا جو ہستی سے جدا ہو گیا ورنہ نہ خدا بندہ ہو جاتا نہ بندہ خدا ہو گیا کیونکہ کثرت کا وجود محض ایک نمود اور جو کچھ نظر آتا ہے وہ حقیقت کے مطابق نہیں ہے آئینے کو اپنے برابر رکھو اور دیکھو اس میں یہ دوسرا شخص کون ہے۔ عدم، ہستی کے ساتھ ضم نہیں ہو سکتی اور نور و ظلمت جمع نہیں ہو سکتے۔ ایک وہی نقطہ ہے جسے نہرِ جاری کہنے لگے ہیں۔ میرے سوا اس صحرا میں کون ہے پھر یہ آواز اور آواز کی بازگشت کیا چیز ہے عرض فانی ہے اور جوہر عرض سے مرکب ہے جسم سوا طول عرض اور عمق کے کیا ہے واقعہ یہ ہے کہ حق کے سوا کوئی موجود نہیں ہے اگر انا الحق کہنا چاہو تو ہو الحق کہو کہ تم غیر نہیں ہو اپنے کو پہچانو اور ہستی وہمی کی نمود اپنے سے جدا کر دو۔ ؎

کدامیں نقطہ را نطق است انا الحق

اقبال اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ایک مُغ نے دیر کے حلقے میں کہا کہ زندگی نے فریب کھایا اور "من" کہا خدا سویا ہوا ہے اور ہمارا وجود اس کے خواب ہی سے ہے تحت و فوق اور چار سو سب خواب ہے سکون و سیر و جستجو سب خواب ہے، دل بیدار اور عقل نکتہ بیں سب خواب ہے، گمان، فکر، تصدیق و یقین سب خواب ہے یہ تیری چشمِ بیدار تیرا کردار و گفتار بھی سب خواب ہے جب خدا بیدار ہو جائے گا تو پھر کچھ بھی موجود نہیں رہے گا۔ ؎

چو او بیدار گردد دیگرے نیست
متاعِ شوق را سوداگرے نیست

یہ سب صحیح ہے مگر ذرا اپنے اندر دیکھو وہ بے نشان (خودی) کون ہے جو تمہارے سینے میں پنہاں ہے[1]۔ خودی کو ہی حق سمجھو خودی باطل نہیں ہے خودی جب پختہ ہو جاتی ہے تو لازوال ہو جاتی ہے یہ سارا جہان فانی ہے سوائے خودی کے سب کچھ ہیچ ہے اپنے آپ میں گم ہو کر خودی کو پا جاؤ انا الحق کہو اور صدیق خودی ہو جاؤ۔ ؎

خودی را پیکر خاکی حجاب است — طلوع او مثال آفتاب است
درون سینۂ ما خاور او — فروغ خاک ما از جوہر او
تو می گوئی مرا از خود خبر کن — چہ معنی دارد اندر خود سفر کن
ترا گفتم کہ ربط جان و تن چیست — سفر در خود کن و بنگر کہ من چیست
سفر در خویش زادن بے اب و مام — ثریا را گرفتن از لب بام

کہ من باشم . . . .

اقبال کے نزدیک اپنے اندر سفر کرنے کا مطلب اندروں بینی سے ہے۔ ؎

اگر چشمے کشائی بر دل خویش
درون سینہ بینی منزل خویش

وہ فرماتے ہیں کہ اپنے اندر دیکھو تو تمہیں اپنی منزل نظر آجائے گی۔ ہر وقت اپنی نگہ داشت کرتے رہو تاکہ گمان سے گزر کر یقین تک پہنچ جاؤ۔ زندگی کا کمال ذات کا دیدار ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جہت اور سمت یعنی تعینات کی قید سے آزاد ہو جاؤ خدا کے ساتھ خلوت اختیار کر لو اس طرح کہ وہ تمہیں دیکھے اور تم اسے۔ پلک نہ جھپکاؤ اس طریقے سے تمہارا وجود (اعتباری) فنا ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کے حضور (بقا باللہ) اس طرح محکم رہو کہ اس کے بحرِ نور میں گم نہ ہو جاؤ۔ خدا کی جلوہ گاہ میں اس طرح جل جاؤ کہ بظاہر تم اور یہ باطن خدا روشن ہو جائے جس نے یہ دید حاصل کر لی وہی عالم کا امام ہے اور ہم ناتمام ہیں اور وہ کامل و مکمل ہے اور اس طرح یہ معلوم ہو جائے گا کہ: ؎

مسافر چون بود رہرو کدام است
کرا گویم کہ او مرد تمام است

---

[1] میں زمین و آسمان میں نہیں سماتا ہاں قلبِ مومن میں میری سمائی ہے۔ (حدیث قدسی) ؎

پرتو حسنت نگنجد در زمین و آسمان
در حریم سینہ حیرانم کہ چون جا کردۂ

محبت اور دید چاہے اپنی ہی ہو فراق کی متقاضی ہے اپنے دیدار کے لیے بھی آئینے کی ضرورت ہے جو بقا کا لازمہ ہے۔ حقیقتِ مطلق نے اپنے دیدار کے لیے کائنات کی صورت میں ظہور فرمایا اقبال جگہ جگہ اسی مقام کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ صوفیہ نے کہا ہے:

"انسانِ کامل دایم در فراق است۔"

اس قول کی شرح مولانا عبد العلی بحر العلوم نے شرح مثنوی روم میں اس طرح کی ہے کہ انسانِ کامل ہر چند سیر الی اللہ اور سیر من اللہ پوری کرلے لیکن سیر فی اللہ کی حد و نہایت نہیں ہے اس لیے کہ تجلیاتِ الٰہی کی حد و نہایت نہیں ہے۔ ہر تجلی کے مشاہدے کے بعد سالک دوسری تجلی کا طالب رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول مبارک "رب زدنی علماً" میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔[1]

کہ من باشم مرا از من خبر کن
چہ معنی دارد اندر خود سفر کن

حضرت شبستریؒ نے اس سوال کے دو حصّے کر لیے ہیں: ایک یہ کہ "من" یا انا کیا ہے اور ایک یہ کہ اپنے اندر سفر کرنے سے کیا مطلب ہے؟ دوسرے مصرعے کا جواب وہی ہے کہ ان تعینات سے رہائی حاصل کر لو۔ ؎

یکے رہ برتر از کون و مکاں شو — جہاں بگذار و خود در خود جہاں شو
نماند درمیانہ راہ رو راہ — چو ہائے ہو شود ملحق بہ اللہ

"انا" یا "من" کیا ہے؟ شبستریؒ نے فرمایا ہے کہ وجودِ مطلق میں چونکہ نسبتیں اور اضافتیں معدوم ہیں اس لیے اس کی طرف اشارہ نہیں کیا جا سکتا لیکن جب نسبت، اضافت یا اعتبار اس حقیقت کو عارض ہوتی ہے اور ہر تعین ایک اسمِ مخصوص سے مسمّٰی ہو جاتا ہے تو اسے "انا" کہتے ہیں درحقیقت "من" ہستیِ مطلق ہی ہے جس نے کوئی تعین روحانی یا جسمانی اختیار کر لیا ہے۔ ؎

حقیقت کز تعین شد معین
تو او را در عبارت گفتۂ من

اپنے اندر سفر کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے اندر تفکر کرو اور کون و مکان، اسماء و صفات اور تمام تعینات سے گزر جاؤ۔

یہ تمام سوال اور ان کے جواب ایک ہی نظریے (وحدت الوجود) کے گرد گردش کرتے ہیں بعض سوال اور انکے جواب بالکل واضح ہیں اور بعض سوال ایسے بھی ہیں جو چیستان یا لطائف کی نوعیت رکھتے ہیں ان کے بارے میں جواب دینے والوں کو اپنے جوہرِ طبع، جودتِ ذہن اور زورِ بیان دکھانے کا زیادہ موقع میسر آیا ہے لیکن نظریات و مسائل کی

---

[1] جواہرِ غیبی

وضاحت میں ان کی زیادہ اہمیت نہیں ہے اس لیے انہیں ترک کرنا مناسب معلوم ہوا۔ مثلاً: ؎

چہ بحر است ایں کہ علمش ساحل آمد
ز قعر او چہ گوہر حاصل آمد

چہ جزو است آنکہ او از کل فزوں است
طریق جستن آں جزو چوں است

کہ شد بر سرِ وحدت واقف آخر
شناسائے چہ آمد عارف آخر

انسان کامل (آخری منزل)

تمام صوفی بالاتفاق انسان کو خدا کا کامل ترین مظہر قرار دیتے ہیں یعنی جو انسان کہ کشف و یقین اور ریاضت و مجاہدہ سے خلافت الٰہیہ کا مقام حاصل کر لیتا ہے وہی صوفیوں کی زبان میں انسان کامل اور اقبال کی زبان میں مرد کامل کہے جانے کا مستحق ہے۔ ؎

جہاں انساں شد و انساں جہانے
ازیں پاکیزہ تر نبود بیانے
چو نیکو بنگری در اصل ایں کار
ہموں بیند ہموں دید است و دیدار

(گلشن راز قدیم)

ان اشعار کی شرح میں مولانا محمد بن علی جیلانی فرماتے ہیں:

"یعنی جہاں انسان کے ساتھ مل کر انسان کبیر ہے اور انسان کہ سب کا خلاصہ ہے ایک جہاں ہے علیحدہ۔ حق انسان میں ظاہر ہوا اور اس کی آنکھ ہو گیا اور اپنی آنکھ سے اپنا مشاہدہ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اسم اللہ کا مظہر ہے اور اللہ اسم ذات ہے جو جامع ہے تمام اسماء و صفات کو پس انسان تمام مراتب عالم کا جامع ہے اور تمام عالم حقیقت انسانی کا مظہر ہے۔"

حضرت علی علیہ السلام کے مشہور شعر میں: ؎

وتزعم انك جرم صغیر
وفيك انطوى العالم الاكبر
وانت الوجود ونفس الوجود
وما فيك الوجود لا يحصر

ترجمہ: "تو اپنے کو ایک حقیر ہستی کہتا ہے حالانکہ تجھ میں سب سے بڑا عالم پوشیدہ ہے تو ہی عین وجود ہے اور تجھ میں جو کچھ ہے اس کا حصر نہیں کیا جا سکتا۔"

"جاوید نامہ" کا ایک پہلو

اسلوب احمد انصاری

"جاوید نامہ" جو فارسی زبان میں ایک منفرد نظم ہے۔ سنہ ۱۹۳۲ء میں منظر عام پر آئی۔ اس کے پس پشت جو علمی، تاریخی اور ادبی روایت ہے، اس کا سلسلہ ماضی میں بہت دور تک چلا گیا ہے۔ اطالوی شاعر دانتے کی شہرۂ آفاق نظم "طربیہ خداوندی" (DIVINA COMMEDIA) کے بارے میں یہ امر بہ تحقیق ثابت ہو چکا ہے کہ اس میں دوزخ، اعراف اور بہشت کی جو تخیلی سیر ورجل کی قیادت میں دانتے نے کرائی ہے۔ اس پر معراج نبوی سے متعلق وافر اور وسیع ذخیرۂ ادب اور خصوصاً محی الدین ابن عربی کی "الفتوحات المکیہ" کے واضح اثرات پائے جاتے ہیں۔ معراج نبوی جسمانی تھی یا روحانی یہ ایک متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ مکانی کائنات کی اس سیاحت کے بارے میں بے حد قیاس آرائیاں کی گئی ہیں اور سیرت پر کتابوں اور متصوفانہ تصانیف میں اس فضائی پرواز کو قابل وثوق ثابت کرنے کے لئے لاتعداد پروں، منزلوں اور فلک الافلاک کے مختلف درجوں کی نشان دہی کی گئی ہے۔ ابو العلا معری کے "الرسالۃ الغفران" اور ابن عربی کی "الفتوحات المکیہ" دونوں میں یہ موجود ہے اور زینہ بہ زینہ اوپر کی طرف لے جانے والے یہ راستے بالصراحت اور تفصیل کے ساتھ مذکور ہوئے ہیں۔ ہسپانوی عالم آسن کا یہ پختہ خیال ہے کہ دانتے اس روایت اور ادبی سرمائے سے کماحقہ واقف تھا۔ اور اسے اپنی نظم کا خاکہ اسی ماخذ سے مستعار لینے میں کوئی بڑی زحمت نہ ہوئی ہوگی۔ اقبال کی نظر میں یہ سارا سرمایہ بھی تھا اور دانتے کی نظم بھی۔ یہ امر یقیناً باعث دلچسپی اور موجب حیرت ہے کہ ان سب مفکروں اور شاعروں نے موجودہ سائنسی انکشافات سے بہت پہلے اپنے تخیل کی ہمہ گیری اور جدت کے طفیل خلا میں پرواز کا یہ تجربہ خالص وجدانی سطح پر کیا۔ "طربیہ خداوندی" اور "جاوید نامہ" دونوں اس صنف ادب میں شاہکار کا درجہ رکھتے ہیں۔ جسے VISION LITERATURE کہا جا سکتا ہے۔

یہاں دانتے اور اقبال کا موازنہ مقصود نہیں، لیکن چند بنیادی مفروضات (ASSUMPTIONS) کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ دانتے محض ایک غنائی شاعر نہیں، ایک آفاقی شاعر ہے۔ اس کے یہاں اس تضاد کا عکس ملتا ہے، جسے عقلیت اور عقیدے کی کشمکش نے اس دور میں پیدا کیا تھا۔ اس کے یہاں بیک وقت سینٹ ٹامس کا علم الکلام بھی ملتا ہے۔ اور سینٹ آگسٹن کے ایمان کی تجلیاں بھی۔ جن تین مسائل سے وہ برابر دست و گریباں رہا، وہ ہیں عدم سے تخلیق کا وجود میں آنا، مادے اور روح کا باہمی تعلق اور آزاد قوت فیصلہ کی نوعیت اور اس کا دائرۂ کار۔ اس کے ذہنی افق پر یہ خیال برابر مستولی رہا کہ انسان کسی روحانی طاقت سے گہرا ارتباط رکھتا ہے۔ اور اسے عمل کرنے کے لئے گناہ کا اندرونی اور شعوری احساس اور خدا سے عفو کی توقع لازمی عناصر ہیں۔ دانتے کا عیسائیت کا تصور یہ ہے کہ وہ بنیادی طور پر ایک لافانی رویائے (VISION) کی طرف

سے جانے والا راستہ ہے ۔ وہ انسانی زندگی کو قضائے الٰہی (DIVINE JUDGMENT) کی روشنی میں اور معینہ اخلاقی نظام اقدار کی نسبت سے پرکھنے کا قائل ہے ۔ یعنی اس کی دلچسپی حیاتِ ظاہری کے ہنگاموں سے نسبتاً کم اور حیاتِ دوام سے زیادہ ہے۔ "طربیۂ خداوندی" کی بساط بہت وسیع ہے ۔ دوزخ ، اعراف اور بہشت سے متعلق روحانی اور نفسی کیفیات کی مصوری دانتے نے بڑے ہی اچھوتے انداز سے کی ہے ۔ جو ذہن اور تخیل کو فوراً اسیر کر لیتی ہے ۔ ہم عصر اٹلی کی سیاست میں ملوث شخصیتوں اور ہر طرح کے اخلاقی جرائم کے مرتکب لوگوں کے خاکے ، جو اپنے اعمال کا ثمرہ چکھنے پر مجبور ہیں ، انتہائی مہیب اور انتہائی عبرت انگیز مناظر کی پیش کش اور انسانی برتاؤ کی تہ میں پیچ در پیچ محرکات کی کار فرمائی ، ان سب کو نمایاں کرنے میں اس کی فطانت اپنے جوہر دکھاتی ہے ۔ دانتے کے شعری عمل کو جو عنصر وحدت بخشتا ہے ، وہ اس کی محبوبہ بیاترچ (BEATRICE) کا وہ نقش ہے ۔ جو مدام گردش میں بھی رہتا ہے ۔ اور جسے اس کے رویائے سے منقطع بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ وہ نقش ہے جس کی مدد سے دانتے نے حقیقتِ آخری کی محسوس اور منفرد شبیہ اپنے آئینۂ ادراک میں اتارنے کی کوشش کی ہے ۔ اگر ورجل کو حقیقت کے انکشاف کا ایک عقلی وسیلہ مان لیا جائے تو بیاترچ یقیناً اس کے عرفان کا ایک وجدانی اور تخیلی ذریعہ ہے ۔ یہ ایک پیچیدہ اور تہ در تہ علامیہ (SYMBOL) ہے جس کی وساطت سے دانتے نے کائنات کو اپنے نفس کے اندر سمویا بھی ہے اور اسے خارجی طور پر متشکل بھی کیا ہے ۔ رومی کی طرح دانتے کے ہاں بھی عشق ایک قوی اور محیط محرک ہے ۔ لیکن رومی کے برعکس وہ محض فکری سطح پر اپنا عمل نہیں کرتا ۔ بلکہ برتے ہوئے تجربے کی سطح پر ۔ اپنی محبوبہ کی شخصیت سے دانتے نے جو آسودگی ، فیضان اور اہتزاز حاصل کیا تھا ، وہ ایک ناقابلِ بیان عمل کے ذریعے بالآخر دیدارِ خداوندی میں خارجی حیثیت اختیار کر کے اس کے جذبات اور احساسات کی تطہیر اور قلبِ ماہیت کا وسیلہ بنتا ہے ۔ بیاترچ کی آنکھیں اور اس کی مسکراہٹ جوئے رحمت کے لئے ایک بالواسطہ زینے کا کام دیتی ہیں ۔ اپنی محبوبہ اور الوہی حقیقت دونوں کے لئے اس نے گلاب کے پھول کا رمز استعمال کیا ہے ۔ وہ انسانی محبت کے تجربے سے تجلیاتِ الٰہی کے حصول تک پہنچا ہے ۔ الوہی قربت کی طرف کشش ہی اس کے لئے سب سے بڑا محرک ثابت ہوتی ہے اور پایانِ کار اس میں اس کی شخصیت مدغم ہو جاتی ہے ۔

"جاوید نامہ" کا آغاز مناجات سے ہوتا ہے ۔ اقبال کے قلب کا سارا سوز اور حیاتِ آب و گل اور زمان و مکان کی پابندیوں سے ماورا ہو کر عالمِ بے جہت تک رسائی کی ساری بے تابی یہاں ظاہر ہو جاتی ہے ۔ روحِ زمین آسمان کا طعنہ سن کر خجل ضرور ہوتی ہے لیکن یہ احساسِ ندامت ہی اسے اپنے استحقاق کو منوانے پر مجبور کرتا ہے اور یہی محرک بنتا ہے زمینی سیاح کا اپنے خلائی سفر کا آغاز کرنے کا ۔ اس سفر کے دوران زندہ رود کا (جو شاعر کا افسانوی (FICTIONAL) نام ہے گزر چھ سیارگانِ سماوی سے ہوتا ہے ۔ یعنی فلکِ قمر ، فلکِ عطارد ، فلکِ زہرہ ، فلکِ مریخ ، فلکِ مشتری اور فلکِ زحل اور اس کی ملاقات مغرب اور خصوصاً مشرق کی بعض اہم ترین شخصیتوں سے ہوتی ہے ۔ مثلاً عارفِ ہندی (وشوامتر) ارواحِ سعید حلیم پاشا اور جمال الدین افغانی ، ارواحِ فرعون و کچنر ، ارواحِ جلیلہ حلاج ، غالب اور قرۃ العین طاہرہ ، ارواحِ صادق و جعفر ، آں سوئے افلاک کے مقام پر نطشے ، سید علی ہمدانی اور غنی کاشمیری اور کاخِ سلاطین میں ارواحِ نادر ، ابدالی اور سلطان شہید یعنی ٹیپو سلطان سے ۔ ان کے

علاوہ وہ طواسین بھی قابلِ ذکر ہیں، جن میں گوتم بدھ، زرتشت اور مسیحائی کی تعلیمات منقش نظر آتی ہیں اور طواسینِ محمدؐ میں ابوجہل کا وہ نوحہ سنائی پڑتا ہے، جو اسلامی وجدانی حیات کے انقلاب انگیز اثرات کے خلاف ایک لادو زضد لئے احتجاج ہے۔ اس کا جواب ہمیں جبل کے نغمے کی گونج میں ملتا ہے۔ جس میں اسلام کے مدِمقابل قوتیں اپنا اثبات کرنے پر مصر معلوم ہوتی ہیں۔ ایک اور اہم مقام ابلیس کا نمودار ہونا ہے۔ جسے خواجۂ اہلِ فراق کے نام سے منسوب کیا گیا ہے۔ اور وہ نالہ جو اس کے بطون سے پیدا ہوتا ہے کچھ کم اہم نہیں۔ اسی کے مماثل وہ نعرۂ مستانہ ہے، جو حلاج کی زبان سے ادا کیا گیا ہے۔ حلاج، ابلیس اور نطشے، تینوں کے ہاں بعض عناصر مشترک ہیں۔ جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ اس وجدانی اخلاقی سفر میں اقبال کے رہنما مرشد رومی ہیں۔ جو ایک پہاڑ کے عقب سے نمودار ہوتے ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے دانتے کی نظم میں اس کے رہبر ورجل کا ورود ہوتا ہے۔ جن مختلف کرداروں سے شاعر کی ملاقات اس سیاحت کے دوران ہوتی ہے، ان کے توسط سے بعض مہماتِ امور کی عقدہ کشائی کرائی گئی ہے۔ دانتے کے برعکس اقبال عشق کے نہیں بلکہ عمل کے شاعر ہیں۔ گو عشق کا محرک "جاوید نامہ" میں کلیۃً مفقود نہیں ہے۔ اقبال کی زیادہ تر دلچسپی دانتے کے برخلاف قوتِ ارادی کی قوت یا ضعف یا آزادی یا پابندی سے اتنی نہیں ہے، جتنی اس عمل سے جس کے ذریعے قوتِ ارادی تربیت حاصل کرتی ہے۔ موت کے بعد روح پر کیا گزرتی ہے۔ اور اسے کن کن کیفیتوں سے سابقہ پڑتا ہے۔ اس مسئلے سے کہیں زیادہ "جاوید نامہ" کے شاعر کا شغف ان حوادث اور کیفیات سے ہے، جو اس کرۂ ارضی پر انسان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ مشرق و مغرب کی سیاست قوموں کی تقدیر سازی کے پس پشت محرکات، خیر و شر کی کشمکش، اخلاقی ضابطوں کی بالادستی، کفر و ایمان کا تنازع اور انسانی خودی کا عشق کے وسیلے سے اثبات اور شعورِ ذات کی مختلف جہتیں، یہی سب موضوعات ہیں، جو اقبال کے لئے مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ تسلیم کرنے میں بھی تامل نہیں ہونا چاہیے کہ اقبال کے ہاں تمثیل اشاریت کا رنگ اتنا گہرا نہیں ہے، جتنا دانتے کے ہاں۔

نظم کے آغاز ہی میں یہ دو شعر رومی کی زبان سے ادا کرائے گئے ہیں:

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود   آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بہ خویش آراستن   بر وجودِ خود شہادت خواستن

اور یہ نظم کے سیاق و سباق میں ایک کلیدی اہمیت کے حامل ہیں۔ "جاوید نامہ" میں اقبال کا سروکار از اول تا آخر تجدیدِ شعور کے مسئلے سے ہے۔ زندگی میں بہ حیثیت مجموعی اور انسان کی اپنی ذات میں بالخصوص خودنمائی یا آشکارائی کا جذبہ ان کے نزدیک بنیادی ہے۔ اور یہ مختلف جہتیں رکھتا ہے۔ اس کا تعلق بیک وقت شعورِ کائنات سے بھی ہے اور شعورِ حق سے بھی۔ دراصل شعورِ ذاتی کی توثیق کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسے ان دونوں سے مربوط کیا جائے۔ شعور کی ان تینوں نوعیتوں کو اقبال نے ایک دوسرے پر منحصر اور ایک دوسرے کے اندر پیوست تصور کیا ہے۔ بالفاظِ دیگر ان کا خیال ہے کہ انسان کو اپنے آپ کو ان تینوں قسم کی شہادتوں سے گزارنا چاہیے:-

شاہدِ اول شعورِ خویشتن   خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے   خویش را دیدن بنورِ دیگرے

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق　　خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

بہ الفاظِ دیگر مرکزی نقطہ اور نقطۂ آغاز تو شعورِ ذات ہی ہے، لیکن اسے مستحکم کرنے اور موثر بنانے اور اس میں توانائی اور آفاقیت پیدا کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسے غیر خود کے آئینے کے بالمقابل رکھ کر دیکھا جائے اور اس کا رشتہ اس ذاتِ حق سے استوار کیا جائے۔ جو ہر قسم کے انفرادی اور نجی شعورِ ذات کا مصدر اور ماخذ ہے۔ تاکہ اس کی حدود وسیع کی جا سکیں۔ حلاج کے واسطے سے نظم میں آگے چل کر باہمی انحصار (INTERDEPENDENCE) کی اس ترتیب کو ذرا بدل دیا گیا ہے۔ "شعورِ ذاتِ حق" کی بجائے "نقشِ حق" اور "شعورِ خویشتن" کی بجائے "نقشِ جاں" کی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں۔ "نقشِ حق" کو "نقشِ جاں" اور "نقشِ جہاں" دونوں کے ساتھ آمیز کرنے اور باہمی تطابق پیدا کرنے پر زور دیا گیا ہے:

نقشِ حق اوّل بجاں انداختن　　باز او را در جہاں انداختن
نقشِ جاں تا در جہاں گردد تمام　　می شود دیدارِ حق دیدارِ عام
نقشِ حق داری؟ جہاں نخچیرِ تست　　ہم عناں تقدیر با تدبیرِ تست

اسی سے ملتا مسئلہ ذات و صفات کا ہے۔ اور ان دونوں کے مابین وہی نسبت اور تعلق ہے۔ جو جوہر اور اس کے اعراض کے درمیان ہوتا ہے۔ اعراض جوہر میں پیوست تو ضرور ہیں، لیکن یہ ایک طرح سے جوہر کی توسیع بھی ہیں اور اس لئے بیرونی سطح (PERIPHERY) پر اپنا وجود رکھتے ہیں۔ دراصل جوہر ہی کی نسبت سے اعراض قابلِ فہم بنتے ہیں، اور اس لئے یہ کہا گیا ہے:

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است　　ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد با صفات　　مصطفیٰ راضی نہ شد الّا بذات
چیست معراج؟ آرزوئے شاہدے　　امتحانے روبروئے شاہدے

اور زندگی جن مختلف شیوں میں اپنا اظہار کرتی رہتی ہے۔ اس کے بھی دو پہلو ہیں۔ ایک جلوت اور ایک خلوت، ایک اندرونی اور ایک ظاہری، ایک پیدا اور ایک پنہاں۔ جلوت کا تعلق صفات سے ہے۔ جس میں ان کا علم حاصل کیا جاتا ہے اور خلوت کا ذات سے، جس کے نہاں خانوں میں وہ اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے۔ جلوت کی راہ نما عقل ہے اور خلوت کا رہبر عشق۔ دونوں ایک دوسرے سے گہرا ارتباط رکھتے ہیں اور دونوں ہی شخصیتِ کلی کے اثبات کے لئے ایک جولانگاہ فراہم کرتے ہیں:

شیوہ ہائے زندگی غیب و حضور　　آں یکے اندر ثبات آں در مرور
گہ بہ جلوت می گدازد خویش را　　گہ بخلوت جمع سازد خویش را
جلوتِ او روشن از نورِ صفات　　خلوتِ او مستنیر از نورِ ذات
عقل او را سوئے جلوت می کشد　　عشق او را سوئے خلوت می کشد

ثبات و مرور، خلوت و جلوت، ذات و صفات اور عقل و عشق، وہ متضادات ہیں، جن کے باہمی ردِ عمل اور تجاذب سے حقیقت کی

دراصل مرکب ہے، یا جن کے وسیلے سے وہ اپنے آپ کو آشکارا کرتی ہے۔ اور انہی میں جان و تن یا روح اور جسم کا تضاد بھی شامل ہے۔ جسم مکان سے متعلق اور اس کا اسیر اور زندانی ہے۔ اور روح اس سے ماوراء اور مستغنی۔ معراج دراصل اسی تبدیلی سے عبارت ہے، جو شعور کی گہرائیوں میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ یہی وجدان یا نظر کو متعین کرتی ہے۔ معراج کا جسمانی پہلو اتنا زیادہ قابلِ غور نہیں، جتنا اس کا اندرونی و روحانی پہلو۔ یہ ایک اچانک اور تخلیقی تبدیلی ہے۔ جو شخصیت کے خلیوں میں ظاہر ہوتی ہے اور موجودہ ماحول دفعتاً قلبِ ماہیت کر دیتی ہے۔ اس لئے یہ کہا گیا ہے:

چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد　　ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد!
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است　　با مقامِ چار سو خو کردن است
از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور　　چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق　　وارہاند جذب و شوق از تحت و فوق

اور اسی کیفیت یعنی عشق کے بارے میں، جو مکان کی اسیری سے چھٹکارا دلا کر انسان کو لامکانی بناتی ہے، اس سے پہلے یہ کہا گیا تھا:

عاشقی؟ از سو بہ بے سوئی خرام
مرگ را بر خویشتن گرداں حرام

یہاں نقطۂ نظر تمام تر موضوعی ہے۔ اور اندرونی حقیقتوں پر زور دیا گیا ہے۔ جسم جسے مکانِ آب و گل کا پابند رکھا جاتا ہے۔ اور روح زمان و مکان اور تحت و فوق کی پابندیوں سے آزاد کراتی ہے۔ یہ خیال کہ زمان و مکان، نزدیکی اور دوری اور پستی اور بلندی معروضی اکائیاں نہیں ہیں اور نہ اس حیثیت سے کوئی وجود رکھتی ہیں۔ بلکہ ان کا انحصار فرد کی نفسی کیفیت پر ہے۔ اقبال کے علاوہ انگریزی شاعر ولیم بلیک کے ہاں بھی پایا جاتا ہے۔ خصوصاً اس کی طویل نظم ملٹن (MILTON) میں۔ اپنے انگریزی خطبات میں اقبال نے صراحتہً اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ زمان، مکان انسانی شعور کی مبہم نمائیاں ہیں۔ اس طرح کا نقطۂ نظر جرمن فلسفی کانٹ نے بھی پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک بھی یہ سب انسانی شعور کے آفریدہ ہیں۔ یا یہ کہیے کہ اس کے خارجی مظاہر ہیں۔

'سو' اور 'بے سوئی' کی اصطلاحات اقبال نے رومی سے مستعار لی ہیں۔ سمت کا احساس نقطۂ آغاز ہے "جہانِ چار سو" سے جسے غالب نے 'شش جہات' کہا ہے۔ چل کر بے سوئی کی منزل تک پہنچنا، شعور اور احساس کے درجہ بدرجہ ارتقا اور تطہیر کی نشان دہی کرتا ہے۔ انہی کے مماثل 'رنگ' اور 'بے رنگی' کا تصور ہے۔ ان دونوں کا تعلق بھی بالترتیب عالمِ موجودات اور عالمِ امکانات یا ماورائی کائنات سے ہے۔ چنانچہ رومی سے جب یہ سوال کیا گیا:

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق　　چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

تو اس کا جواب انہوں نے انتہائی بلاغت کے ساتھ اس طرح دیا:

آدمی شمشیر و حق شمشیر زن　　عالم ایں شمشیر را سنگِ فسن!
شرق حق را دید و عالم را ندید　　غرب در عالم خزید، از حق رمید

چشم بر حق باز کردن بندگی است   خویش را بے پردہ دیدن زندگی است
ہر کہ از تقدیرِ خویش آگاہ نیست
خاک او با سوزِ جاں ہمراہ نیست

یہاں انسان، حق اور عالم، تینوں کے درمیان باہمی تفاعل اور ان کے درجات کی حد بندی کی کوشش کی گئی ہے۔ اور شمشیر کا شعری پیکر اس کو ظاہر کرنے کے لیے لایا گیا ہے۔ مشرق اور مغرب کے طرزِ فکر میں جو خامی ہے۔ وہ دونوں کی انتہا پسندی ہے۔ جو 'حق' اور 'موجودات' سے لگاؤ کے سلسلے میں برتی گئی ہے اور اس طرح شعورِ حق اور شعورِ ذات کے بھی مدارج ہیں۔ اور جیسا کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا شعورِ ذات کے لیے شعورِ حق کی شہادت اور توثیق ضروری ہے کہ اس کے بغیر اس کی مستتر توانائیاں اور امکانات قوت سے فعل میں نہیں آسکتے اور صحیح معنوں میں شعورِ ذات، جسم و جان کو باہم آمیز کرنے اور ہستی مطلق یا اس کے محدود سے ربط و اتصال کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس "نقشِ بے رنگ" کے بارے میں زرتشت کی زبان سے یہ کہلوایا گیا ہے:

نقش بے رنگے کہ او را کس ندید   جز بجانِ اہرمن نتواں کشید
خویشتن را وانمودن زندگی است
ضرب او را آزمودن زندگی است

"وانمودن" خودی کے مرکزی نقطوں کا اپنے اثبات پر اصرار کرنا اور اپنے آپ کو منوانا ہے۔ انسان کی زندگی کا منتہا اور مقصد اقبال کے خیال میں تجدیدِ شعور کا عمل ہے۔ "بیرنگ" کے اتھاہ سمندر میں ڈوب جانا اس کی تقدیر نہیں ہے۔ لیکن اس سے کسبِ فیض کرنا بہرصورت ضروری ہے۔ اس کسبِ فیض کے نتیجے کے طور پر شعورِ ذات کی خفتہ صلاحیتیں جس طور پر اجاگر ہوتی اور بے پناہ توسیع حاصل کرتی ہیں۔ اس کی طرف اس طور سے اشارہ کیا گیا ہے:

آنچہ در آدم بگنجد عالم است   آنچہ در عالم نگنجد آدم است

اور اس سے پہلا شعر یہ ہے:

من چہ گویم از یمِ بے ساحلش   غرق اعصار و دہور اندر دلش

اس منزل پر پہنچ کر عالمِ اصغر، عالمِ اکبر کی جگہ لے لیتا ہے۔ کیونکہ اس کا وجود اضافیت سے مطلقیت کی طرف بڑھتا ہے۔ اور اس طرح عالمِ اکبر کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ جس چیز کی سمائی عالمِ اکبر میں نہیں ہو سکتی، اس کے لیے عالمِ اصغر اپنا سینہ وا کر دیتا ہے۔ اس گفتگو سے عالمِ بالا کا ابطال مقصود نہیں، کیونکہ وہ، بہرحال تجربے کا ایک بنیادی مفروضہ (DATUM) ہے۔ لیکن یہاں شعورِ ذات کے مختلف مدارج اور اس کے کیف و کم اور اس کی بے پناہ گنجائشوں کی طرف اشارہ کرنا اصل مطمحِ نظر ہے۔

"پیرِ ہندی" (جہاں دوست) اور زندہ رود کے درمیان جو مکالمہ وقوع پذیر ہوا ہے۔ اس میں 'عقل و دل' 'جان و تن'، 'فکر و ذکر اور شنید و دید'، علم و خبر اور دیدارِ دوست کے درمیان جو امتیازات برتے گئے ہیں۔ وہ قابلِ غور ہیں:

گفت مرگِ عقل؟ گفتم ترکِ فکر   گفت مرگِ قلب؟ گفتم ترکِ ذکر

گفت تن؟ گفتم کہ زاد از گرد رہ   گفت جاں؟ گفتم کہ رمز لا الٰہ
گفت آدم؟ گفتم از اسرار اوست   گفت عالم؟ گفتم او خود روبروست
گفت این علم و ہنر؟ گفتم کہ پوست   گفت حجت چیست؟ گفتم روئے دوست

یہاں اس سوال و جواب میں ایک طرح کا بدیعی انداز پایا جاتا ہے۔ اس میں اختصار بھی ہے اور تقلیلِ الفاظ کے ساتھ دو ٹوک طریقے پر مفہوم کی ادائیگی کو سمونے کی طرف میلان بھی، جو اقبال کی شاعری میں اکثر ملتا ہے۔ یہاں متضادات کے جوڑوں کو بے کم و کاست پڑھنے والے کے سامنے رکھ دیا گیا ہے۔ یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ محض عقل سے زیادہ عمل فطرتاً قابلِ قدر ہے اور دل کی غذا مراقبے (CONTEMPLATION) سے ملتی ہے۔ اس طرح جہاں ایک طرف جسم ایک مشتِ خاک سے زیادہ اہم نہیں، جہاں خود ہستیٔ مطلق کے نفوذ اور پرتو کا ایک مظہر ہے۔ اور عالم کو حقیقت کو جھٹلانا اس لئے ممکن نہیں کیونکہ حواسِ انسانی اس پر شاہدِ عادل ہیں۔ علم و ہنر، انسان کی زیرکی اور مشاقی پر دلیل ہیں، لیکن سب دلیلوں کی ایک دلیل، جو انسانی شعور میں بالیدگی پیدا کرتی ہے۔ وہ جلوۂ بے حجاب ہے جس کے ذریعے انائے محدود اور انائے مطلق کے درمیان ربط و تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ ان مشاہدات کے پیش اس نظامِ اقدار کا کسی قدر اندازہ لگایا جا سکتا ہے، جس کی طرف شاعر کو رغبت محسوس ہوتی ہے۔

اس سے پہلے جلوت و خلوت کی دو اصطلاحیں استعمال کی جا چکی ہیں۔ ان میں یہ خیال ظاہر کیا گیا تھا کہ جلوت کا تعلق ظاہری اور بیرونی زندگی سے اور خلوت کا اندرونی اور داخلی واردات سے ہے۔ طواسینِ زرتشت میں زرتشت کی زبان سے اس فرق و امتیاز کو محو کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ اور نہ اس کا ابطال کیا گیا۔ بلکہ اس فرق کی توضیح کی گئی ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کے انگلستان میں متصوفانہ نظام میں روح کی زندگی کا جو تصور ملتا ہے۔ اس میں تین مدارج قائم کئے گئے ہیں یعنی خالص عمل کی زندگی، مراقبے اور استغراق کی زندگی اور ضابطے اور قانون کی وہ زندگی جس میں ان دونوں کا تکملہ نظر آتا ہے۔ اور استغراق کی زندگی میں حاصل شدہ ثمراتِ باطنی کو بار آور بنانے اور آئینِ الٰہی کو نافذ کرنے کے سلسلے میں ان سے کام لئے جانے پر زور دیا جاتا ہے۔ یہاں زرتشت کی زبان سے صرف دو منزلوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی خلوت میں روح جو تربیت حاصل کرتی اور اپنی تزئین کا جو سامان فراہم کرتی ہے۔ اسے جلوت کو سنوارنے اور نفسِ انسانی کی اصلاح کے لئے کام میں لایا جاتا ہے۔ جلوت اور خلوت میں وہی رشتہ ہے جو جستجو اور دید میں ہے۔ یعنی چاہئے جستجو اولیں محرک ہو، لیکن ہمارے لئے وہیں پر رک جانا احسن نہیں ہے۔ کیونکہ جستجو کی آخری غایت دید کا حصول ہے:

چیست خلوت؟ درد و سوز آرزوست   انجمن دید است و خلوت جستجو است
عشق در خلوت کلیم اللّہی است   چوں بہ جلوت می خرامد شاہی است
خلوت و جلوت کمالِ سوز و ساز   ہر دو حالات و مقاماتِ نیاز
چیست آں؟ ابجد شوقی از دیر و کنشت   چیست ایں؟ تنہا زدن قفلِ در بہشت
گرچہ اندر خلوت و جلوت خدا است   خلوتش ناز است و جلوت اقتضا است

بعد میں جمال الدین افغانی کی زبان سے اس مفہوم کو یوں ادا کیا ہے:

مصطفےٰ اندر حرا خلوت گزید　　مدتے جز خویشتن کس را ندید

گرچہ داری جان روشن چوں کلیم　　ہست افکار تو بے خلوت عقیم

حفظ ہر نقش آفریں از خلوت است　　خاتم او را نگین از خلوت است

یہاں دراصل کسی طرح کے الٹ پھیر (REVERSAL) سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ بلکہ جلوت کے مفہوم کی ایک نئی اور وسیع تر تعبیر پیش کی گئی ہے۔ اور خلوت و جلوت کو کمال سوز و ساز" کہہ کر ان کا ایک دوسرے پر انحصار اور بھرپور زندگی کے لئے خیال اور عمل، ذکر و فکر کی دونوں سطحوں پر ان کی ضرورت کو نمایاں کیا گیا ہے۔ سوز و ساز کا کمال یہی ہے کہ جان و تن، ترک و شمولیت اور علم و عشق کے مختلف اور بظاہر متضاد راستے، جو ایک دوسرے کا انقطاع کرتے ہیں، ایک وحدت میں سمو دیئے جائیں۔

اقبال نے دو بنیادی نقطہ ہائے نظر کا امتیاز واضح کرنے کے لئے عقل و عشق کی اصطلاحات جگہ جگہ استعمال کی ہیں۔ انسانی زندگی اور ارتقا کے عمل میں دونوں کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ گو عشق کو نسبتاً بلند تر درجہ دینے پر مصر نظر آتے ہیں۔ "جاوید نامہ" میں عقل کی جگہ اقبال نے زیرکی کا لفظ استعمال کیا ہے اور سعید حلیم پاشا کی زبان سے مشرق و مغرب کے مابین فرق کو اس طرح واضح کیا ہے:

غربیاں را زیرکی ساز حیات　　شرقیاں را عشق راز کائنات
زیرکی از عشق گردد حق شناس　　کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود　　نقش بند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ　　عشق را با زیرکی آمیزہ دہ

لیکن مشرق و مغرب کے کارناموں کے سلسلے میں مابہ الامتیاز عنصر کو نمایاں کرنے کے ساتھ ہی اقبال کا زور اس امر پر بھی ہے کہ عقل و عشق کا نہ صرف ایک دوسرے پر انحصار ہے، بلکہ ان کی ہم آمیزی اور باہمی امتزاج ایک دوسرے کے لئے باعث تقویت بھی بن سکتا ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکالنا شاید غلط نہ ہو کہ اقبال ایسی زیرکی، مشاقی اور مجرد عقل کے قائل نہیں، جو اندرونی سرجوش جبلت اور روحانی بصیرت سے مستغنی ہو کر محض اپنی توانائیوں پر بھروسہ کرے۔ اقبال کا اصرار دو عناصر پر ہے۔ اول حق شناسی اور دوسرے نقش بندی عالم موجودات، اور ان دونوں کے حصول کے لئے عقل و عشق کا باہمی تفاعل اور رد عمل ضروری ہے۔ جمال الدین افغانی کی زبان سے علم شوق اور عشق کے درمیان اور اس کے وسائل تحقیق اور تحقیق کے مابین امتیاز کو اس طرح سامنے لایا گیا ہے:

علم از تحقیق لذت می برد　　عشق از تحقیق لذت می برد
صاحب تحقیق را جلوت عزیز　　صاحب تحقیق را خلوت عزیز
چشم موسےٰ خواست دیدار وجود　　ایں ہم از لذت تحقیق بود

در نگر ہنگامۂ آفاق را　　　زحمتِ جلوہ مدہ خلاق را
حفظِ ہر نقش آفریں از خلوت است
خاتم او را نگیں از خلوت است

یہاں بھی علم اور عشق، تحقیق اور تخلیق، اور جلوت و خلوت کے جوڑے موجود ہیں۔ تحقیق اور تخلیق میں وہی فرق ہے جو اندوختہ (ACCUMULATED) اور آمیختہ یا مجذوب (ASSIMILATED) عناصر کے درمیان ہوتا ہے۔ یا فکر و ذکر یا خواہشِ دید اور کیفِ دیدار کے درمیان۔ باطنی زندگی کے اس عنصر کو نقطۂ کمال تک پہنچانے پر ہے، جسے خلوت کے تصور سے وابستہ کیا گیا ہے۔

"بانگِ درا" کی ایک مشہور نظم "ارتقا" میں اقبال نے اس خیال کا عکس پیش کیا ہے کہ خیر اور شر آپس میں پیوست ہیں۔ اور ان کا آپس میں پیوست ہونا ہی زندگی کی نامیاتی قوت کے اظہار کی ضمانت کرتا ہے۔ لیکن ان کی ہمہ گیر بصیرت سے یہ رمز بھی چھپا ہوا نہیں ہے کہ گو ارتقائے حیات و کائنات ایک مستقل عمل ہے۔ مگر اس کے ایک خاص مرحلے پر پہنچ کر شاید یہ ضروری ہو کہ خیر، شر کو اپنے اندر سمیٹ لے اور اس طرح موخر الذکر کی قلبِ ماہیت ہو جائے۔ بالفاظ دیگر اہم امر شر کا استیصال کرنے پر نہیں ہے، بلکہ اس کی تفہیم اور اس کی حقیقت کو بدلنے پر، تاکہ اس طرح خیر اور شر کی ثنویت (DUALITY) ختم ہو سکے اور وہ ایک وحدتِ کل کا حصہ بن جائیں۔ "جاوید نامہ" میں اس خیال کو اس طرح پیش کیا ہے:۔

کشتنِ ابلیس کارے مشکل است　　　زانکہ او اندر اعماقِ دل است
خوشتر آں باشد مسلمانش کنی　　　کشتۂ شمشیرِ قرآنش کنی
از جلالِ بے جمالے الاماں　　　از فراقِ بے وصالے الاماں
علمِ بے عشق است از طاغوتیاں　　　علم با عشق است از لاہوتیاں!

یہ چار اشعار بغایت غور طلب ہیں۔ اقبال کے ہاں ابلیس کی اشاراتی اہمیت کئی جہتیں رکھتی ہے۔ وہ بیک وقت شر، پندارِ علم، جلال اور قوتِ ارادی کا نمائندہ ہے۔ یہ کہنا کہ "کشتنِ ابلیس" مشکل کام ہے، اس لئے کہ شر کی جڑیں انسانی شخصیت کی اتھاہ گہرائیوں میں پیوست ہیں، اقبال نے ایک ناقابلِ انکار حقیقت کی طرف ہماری توجہ دلائی ہے۔ اسی طرح پندارِ علم ایک طرح کی شہوت (CONCUPISCENCE) کے مرادف ہے۔ چونکہ ابلیس کو مغلوب کرنا ایک ناممکن الحصول آئیڈیل ہے اس لئے اس پر فتح پانے کا بجز اس کے کوئی دوسرا راستہ نہیں کہ خیر اسے اپنائے اور اس کا ارتفاع (SUBLIMATION) عمل میں لائے۔ اور "مسلمانش کنی" سے اقبال کی غالباً یہی مراد ہے۔ یہ عمل خیر کی توانائیوں کو بروئے کار لانے یعنی اندرونی صداقتوں کو فعال بنانے کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ جلال و جمال کا امتزاج زندگی میں توازن برقرار رکھنے کے لئے اتنا ہی ضروری ہے۔ جتنا خلوت و جلوت یا فکر و ذکر کو ایک دوسرے کا سہارا بنانا، یا علم اور عشق کے باہمی تفاعل پر زور دینا۔ ایسا علم، جو عشق کی حرارت اور بصیرت سے محروم ہو "نخلِ بے رطب" ہی نہیں ہے۔ بلکہ شر اور فساد کی قوتوں کی افزائش کا سبب بھی بنتا ہے۔ "طاغوتیاں"

کے لفظ میں وہ تمام اشارے موجود ہیں۔ جو علم اور تحقیق کے کارناموں کو خود مکتفی بنا کر ارتقا کا راستہ کھول دیتے ہیں۔ اور وہ علم، جسے اندرونی روشنی غذا فراہم کرتی ہے۔ "عالم لاہوت" کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ ان دونوں اصطلاحوں کے استعمال سے اقبال نے مجرد علم کی حد بندیوں کی طرف بڑی خوبی اور انتہائی معنویت کے ساتھ اشارہ کیا ہے:

فلک مشتری میں اقبال کی ملاقات تین ارواح جلیلہ سے ہوتی ہے، یعنی حلاج، غالب اور قرۃ العین طاہرہ۔ حلاج جس نے 'انا الحق' کا نعرہ بلند کیا تھا۔ شدتِ شوق، ناصبوری پیہم اور اضطراب بے پناہ کا ایک بھرپور استعارہ ہے اور اس کی روح میں پوشیدہ بھی طوفان اور مدوجزر دیدنی بنتا ہے۔ حق کی مسلسل تلاش اور بالآخر اس سے مکمل تطابق اور ہم آہنگی کا۔ "نوائے حلاج" میں سے مندرجہ ذیل اشعار اس کے اس ذہنی رویے کی غمازی کرتے ہیں۔

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست　　　تجلی دگرے درخورِ تقاضا نیست
بملکِ جم ندہم مصرعِ نظیری را　　　"کسے کہ کشتہ نشد از قبیلۂ ما نیست"

حلاج کی شخصیت موضوعیت کلی کی مکمل خارجی تجسیم سے عبارت ہے۔ اس کا اپنی ہی خاک سے آتشِ سوزاں کو طلب کرنا، جس کے شعلوں میں وہ جل کر خاک ہو گیا، ایک گہری بصیرت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس تند اندرونی جذبے کی روشنی میں خالق اور مخلوق کے درمیان کوئی بعد اور دوئی باقی نہیں رہتی اور موجودات کی رنگا رنگ دلفریبیاں بھی سراب سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتیں۔ حلاج اسی سبب سے نظیری کی اس رائے سے اتفاق رکھتا ہے کہ جس نے الوہی حقیقت سے وابستگی کے اس داغ کو اپنے سینے میں محسوس نہیں کیا، وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ محبت کا یہی وہ زخم ہے، جس نے حلاج کو شہادت کے اعزاز سے مفتخر کیا۔ اس لئے یہ مناسب معلوم ہوا کہ اقبال علم اور عشق کے مابین نسبت کو ایک بار پھر حلاج کی زبان سے ادا کرائیں۔ ان دونوں اکائیوں کے درمیان امتیاز اس خلیج کو بھی واضح کرتا ہے۔ جو بعض لوگوں کو آئینِ شریعت کے نفاذ اور تصوف کے داخلی تجربے کے درمیان محسوس ہوتی ہے۔ گو یہ خلیج ایسی گہری اور ناقابلِ عبور نہیں:

علم بر بیم و رجا دارد اساس　　　عاشقاں را نے امید و نے حراس
علم ترساں از جلالِ کائنات　　　عشق غرق اندر جمالِ کائنات
علم را بر رفتہ و حاضر نظر　　　عشق گوید آنچہ می آید نگر
علم پیماں بستہ با آئینِ جبر　　　چارۂ او نیست غیر از جبر و صبر
عشق آزاد و غیور و ناصبور　　　در تماشائے وجود آمد جسور
بے خلش ما زیستن نازیستن　　　باید آتش در تہِ پا زیستن!

آخری شعر میں "نوائے حلاج" کے اس شعر کی بازگشت معلوم ہوتا ہے:

ز خاکِ خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست　　　تجلی دگرے درخورِ تقاضا نیست

یہ چھ اشعار جو اوپر درج کئے گئے، ایک قطعی اور مبرم بیان کی تشکیل کرتے ہیں، جو علم و عقل اور عشق کے متضاد نقطہ ہائے نظر کو حاوی

ہے۔ اوّل الذکر ظن و تخمین کے اندیشوں اور وسوسوں میں گھرا رہتا ہے۔ اور پھونک پھونک کر قدم اٹھاتا ہے۔ عشق اس کے برعکس ممکنات کی دنیا میں بے خوف و خطر کود پڑتا ہے۔ علم کا تعلق جلالِ کائنات سے اور عشق کا جمالِ کائنات کے مشاہدے سے ہے۔ علم مکان کی طرح زمان کی پابندیوں میں بھی اسیر ہے۔ عشق کے لئے وقت، ماضی حال اور مستقبل کے نقطوں میں اسیر نہیں، بلکہ یہ ایک سیلِ رواں ہے جس کے کناروں کا پتا نہیں۔ عشق کی فطرت، علم کے خلاف، جبر و صبر پر منحصر نہیں، وہ آزادی، استغنا اور اضطرابِ پیہم کی طالب اور انہی کی طرف راجع ہے۔ یہ ایک طرح کی اندرونی توانائی ہے، جو انسان کو ہمیشہ آتش زیر پا رکھتی اور اسے اپنے عزائم کے حصول پر آمادہ کرتی رہتی ہے۔ عشق کا یہی جذبہ آرزوؤں کی تخلیق بھی کرتا ہے اور انہیں فکر کی سطح سے آگے لے جا کر عمل کی شکل میں نمایاں بھی کرتا ہے۔ طاہرہ کی زبان سے نکلا ہوا پہلا شعر ہی اس امر کی تصدیق کرتا ہے کہ حلاج اور طاہرہ کے طرزِ فکر میں کافی ہم آہنگی اور مماثلت پائی جاتی ہے۔ کم و کیف کا فرق چاہے جس قدر بھی ہو۔

از نگاہِ بندۂ صاحب جنوں   کائنات تازہ آید بروں

زندہ رود غالب ہی سے ان کے ایک شعر کا جس میں تھوڑے سے تصرف دوسرے مصرعے کے آخر میں کیا گیا ہے:

قمری کفِ خاکستر و بلبل قفسِ رنگ   اے نالہ نشانِ جگرِ سوختہ چیست؟

مطلب پوچھتا ہے اور غالب کے جواب سے یہ بخوبی مترشح ہوتا ہے کہ "نالہ کہ خیزد از سوزِ جگر" دل کی تپش اور حرارت کا آئینہ دار ہے، جو حیات کی رنگا رنگی اور ماورائے حیات کیفیت کی بے رنگی دونوں کی طرف لے جاتی ہے۔ بالفاظِ دیگر یہی اندرونی سوزش زندگی کے تمام مظاہر کی بوقلمونی اور رنگارنگی میں بھی ظاہر ہوتی ہے اور اسی کی وساطت سے ہم زمان و مکان کی حد بندیوں کو پھلانگ کر اس کائنات میں بھی داخل ہو سکتے ہیں۔ جہاں بے رنگی ہی اصل حقیقت ہے یعنی جہاں حقیقتِ مطلقہ جو بے نام و رنگ بھی ہے اور تحدید و تشخص سے بے نیاز بھی، ہماری گرفت میں آسکتی ہے:

قمری از تاثیرِ او واسوختہ   بلبل از وے رنگہا اندوختہ
اندرو مرگے بآغوشش حیات   یک نفس اینجا حیات آنجا ممات
آنچناں رنگے کہ ارژنگ از وست   آنچناں رنگے کہ بے رنگی از وست
تو ندانی این مقام رنگ و بوست   قسمتِ ہر دل بقدرِ ہائے و ہوست

یا برنگ آیا بہ بے رنگی گذر
یا نشانے گیری از سوزِ جگر

حلاج نے اس سے پہلے اس امر کی طرف اشارہ کیا تھا، کہ "بے نشانہ زیستن" نازیستن کے مرادف ہے۔ اس لئے زندہ رود کے اس سوال کے جواب میں

از تو پرسم گرچہ پرسیدن خطاست   سرِّ آں جوہر کہ نامش مصطفےٰ است؟

حلاج نے نبی کریم کی ذاتِ اقدس کے حوالے سے جو عشقِ الٰہی میں اکمل، اور اس لئے اقبال کے لئے عشق کی انتہائی تجریدی شکل

کی علامت ہیں، اس جذبے کی تعبیر و تفسیر پیش کی ہے، جو ان کے نعرۂ انا الحق کی قوتِ محرکہ اور روحِ رواں ہے۔ اس تعبیر و تفسیر کو ایک لحاظ سے ان اشعار ما قبل کا، جو علم اور عشق کے تضاد کے بارے میں اس سے پہلے پیش کیے گئے تکملہ سمجھنا چاہیے:

عبدہٗ از فہمِ تو بالاتر است　　زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است

عشق کے اس لازوال اور آفاقی جذبے کی، جو لفظ عبدہٗ میں مستتر ہے اور آدمیت اور جوہرِ آدمیت، دونوں کا مظہر پیش کرتا ہے بہت بلیغ اظہار ہے۔ اس میں نرمی، سپردگی اور انجذاب کی جو چھپی ہوئی کیفیت ہے، وہ عبد کے لفظ سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے۔ اور اس لئے یہ لفظ خالق و مخلوق کے مابین تمام امکانی رشتوں کا احاطہ کرتا ہے۔ یہیں وہ عشق اپنے کمال کو پہنچتا ہے، جس کی مختلف تعبیریں "جاوید نامہ" اور اقبال کی پوری شاعری میں مختلف مقامات پر بکھری ملتی ہیں۔ عبد اور عبدہٗ میں وہی فرق ہے، جو شریعت اور طریقت، خبر اور نظر اور سکندری یا شاہی اور فقر کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اسی لئے حلاج کا یہ کہنا ہر اعتبار سے قابلِ قبول معلوم ہوتا ہے:

عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر　　ما سراپا انتظار او منتظر
کس ز سرِّ عبدہٗ آگاہ نیست　　عبدہٗ جز سرِّ الا اللہ نیست
لا الٰہ تیغ و دمِ او عبدہٗ　　فاش تر خواہی بگو ہو عبدہٗ
عبدہٗ چند و چگونِ کائنات　　عبدہٗ رازِ درونِ کائنات!

آں سوئے افلاک سے پہلے اقبال کی ملاقات حلاج سے وار دو سی یعنی نطشے سے ہوتی ہے جس کے لئے اقبال اپنے دل میں ایک جذبۂ تحسین و ستائش رکھتے تھے۔ کیونکہ

حرفِ او بے باک و افکارش عظیم　　غربیاں از تیغِ گفتارش دو نیم

اس میں اشارہ مضمر ہے عیسائیت کے اخلاقی اور روحانی نظامِ اقدار پر نطشے کی اس بے محابا تنقید کی طرف جس کی برّش کی کاٹ مشکل سے کی جا سکتی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اس میں عفو و درگذر پر جو زور دیتا ہے، وہ دروں بینی اور سفلہ پن کی طرف لے جاتا ہے اور محکوم ذہنیت کو فروغ دیتا ہے۔ عیسائیت بنیادی طور پر انکار کا مذہب ہے۔ اقرار اور اثبات کا نہیں۔ نطشے کا سارا زور قوت کی طرف راجع خود ارادیت (WILL TO POWER) پر ہے۔ اور جو مذہبی محرکات اس میں رکاوٹ پیدا کریں، وہ اس قابل ہیں کہ انھیں کچل دیا جائے۔ نطشے کے روحانی اضطراب کا نقشہ اقبال نے ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

راہرو را کس نشانِ از رہ نداد　　صد خلل در وارداتِ او فتاد
نقد بود و کس عیارِ او نکرد　　کاردانے مرد کار او نکرد
عاشقے در آہ خود گم گشتۂ　　سالکے در راہ خود گم گشتۂ
مستیِ او ہر زجاجے را شکست　　از خدا ببرید و ہم از خود گسست

حلاج کے حوالے سے اقبال اس سے پہلے یہ کہہ چکے تھے کہ نقشِ حق "دو جہاں انداختن" کے دو ہی طریقے ہیں، یعنی یا بزورِ دلبری

"یا بزورِ قاہری" اور ان دونوں میں "دلبری از قاہری اولیٰ تر است"۔ نطشے بھی "امتزاجِ دلبری و قاہری" کے مسئلے سے دوچار تھا۔ لیکن وہ اس امتزاج کے حصول میں اپنی انتہائی تندی اور شورانگیزی کی وجہ سے ناکام رہا۔ اور اس کیفیت سے اپنے آپ کو مخلص نہ کر سکا۔ جس مقامِ کبریا کا وہ متلاشی تھا اور اس مقامِ کبریائی میں "بے سوزی" اور "بے رنگی" دونوں تصورات، جن کا ذکر اس سے پہلے کیا گیا، شامل ہیں) وہ عقل و حکمت کی دین نہیں ہے۔ نطشے "لا" سے گزر کر "الا" تک رسائی حاصل نہ کر سکا۔ بالفاظِ دیگر عیسائیت پر اپنی تخریبی تنقید سے بڑھ کر اسلام کے مثبت اور تخلیقی نظامِ اقدار کا عرفان اور ادراک نہ پا سکا۔ کیونکہ نفی سے اثبات تک پہنچنے کا وسیلہ عبدہٗ کا وہ جاں فزا وظیفہ ہے، جسے حلاج کی زبان سے انتہائی فصاحت اور پُرجوش (IMPASSIONED) شعری انداز میں واضح کیا جا چکا ہے۔ اس لئے اقبال کو یہ کہنا پڑا:

آنچہ او جوید مقامِ کبریا ست ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست
زندگی شرحِ اشاراتِ خودی است لا و الا از مقاماتِ خودی است
او بہ لا درماند و تا الا نہ رفت از مقامِ عبدہٗ بیگانہ رفت

بالفاظِ دیگر نطشے عشق کے اس سرمدی نشے سے ناآشنا رہا، جس کے جلترنگ سے حلاج کا تارِ نفس از اول تا آخر جھنجھناتا رہا۔

حلاج اور نطشے کے ساتھ ایک اہم کردار جس سے ہم متعارف ہوتے ہیں "خواجۂ اہلِ فراق" یعنی ابلیس کا ہے۔ اپنے اوپر اس کی فوقیت حلاج نے اس امر کے انکشاف کی وجہ سے بتائی ہے کہ

از فتادن لذتِ برخاستن عیش افزودن ز دردِ کاستن

ان تینوں کا ذکر ایک ساتھ کرنے کا جواز یہ ہے کہ وہ بھی "لا" یا نفی کا نمائندہ اور ترجمان ہے۔ رومی نے اس کے بارے میں کہا ہے

فطرتش بیگانہ ذوقِ وصال زہدِ او ترکِ جمالِ لایزال!
تا گسستن از جمال آساں نبود کار پیش افگند از ترکِ سجود
اندکے از وارداتِ او نگر مشکلاتِ او ثباتِ او نگر

غرق اندر رزمِ خیر و شر ہنوز
صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز

لیکن ابلیس کے وجود کی غرض و غایت جیسا کہ اس سے پہلے بھی کہا گیا، یہ ہے کہ خیر و شر ارتقائے حیات کے لازمی عناصر ہیں۔ ابلیس اپنی صفائی اس طرح پیش کرتا ہے کہ وہ وجودِ حق کا منکر نہیں ہے۔ اس کا ظاہری انکار زیر و بمِ کائنات کو قائم رکھنے کے لئے لابدی ہے۔ ورنہ در اصل اس کے انکار میں اس کا اقرار پوشیدہ ہے۔ وہ بھی دیدارِ الٰہی سے بہرہ ور ہو چکا ہے۔ مگر اس دید نے اس میں بظاہر بیرنگی پیدا نہیں کی۔ جیسا کہ آدم کے رویّے سے بلاشک و شبہ ظاہر ہے اور اس لئے آدم کے سلسلے میں اس کا ردِعمل تحقیر آمیز ہے۔ سب سے اہم نکتہ جسے ابلیس نے اپنی برأت کے لئے پیش کیا ہے وہ یہ کہ وہ قہرِ خداوندی (DIVINE WRATH) کا مورد اس لئے بنا، تاکہ آدم جو حبِ الٰہی کا محمول تھا، لیکن جو گندم چکھنے کے بعد سزا کا مستوجب ضرور تھا، قہرِ الٰہی سے مامون رہے

گویا اس کا کہنا یہ ہے کہ اس نے اپنی جرأت اور دلیری کی بدولت آدم کو یہ تمام و کمال قہر کا نشانہ بننے سے محفوظ رکھا۔ بےشک ابلیس شریعت سے عدول کا مرتکب معلوم ہوتا ہے، اور اپنی شخصیت کے کشت زار ہی سے اس کے شعلے پیدا ہوتے ہیں لیکن دراصل یہ سب ایک حجاب سے زیادہ نہیں، کیونکہ نہ تو وہ دل سے جمال و جلالِ الٰہی کا منکر ہے۔ اور نہ یہ انکار ایسا ہے، جو ہمیشہ باقی رہنے والا ہو۔ بالفاظِ دیگر جس دن امرِ حق اس پر سے گزر گیا، یہ ظاہری بے اعتنائی اور کشیدگی ختم ہو جائے گی۔

در گذشتم از سجود اے بے خبر ‏ ‏ ‏ ساز کردم ارغنونِ خیر و شر
از وجودِ حق مرا منکر مگیر ‏ ‏ ‏ دیدہ بر باطن کشا ظاہر مگیر
گر بگویم نیست ایں از ابلہی است ‏ ‏ ‏ زانکہ بعد از دید نتواں گفت نیست
من "بلے" در پردۂ "لا" گفتہ ام ‏ ‏ ‏ گفتۂ من خوشتر از ناگفتہ ام
تا نصیب از دردِ آدم داشتم ‏ ‏ ‏ قہرِ یار از بہرِ او نگذاشتم
شعلہ ہا از کشت زارِ من دمید ‏ ‏ ‏ او ز مجبوری بہ مختاری رسید
زشتیِ خود را نمودم آشکار ‏ ‏ ‏ با تو دادم ذوقِ ترک و اختیار!

نظم کے آخری حصے میں ہمیں بعض اہم موضوعات کی تکرار ملتی ہے۔ یعنی شعورِ ذات اور شعورِ ذاتِ حق، جس سے رومی نے گفتگو کا آغاز کیا تھا۔ اس تکرار سے مقصد اس مفہوم کو بار بار ذہن کے آئنہ خانے میں نمایاں اور روشن رکھنا ہے تاکہ اس کی اہمیت کا احساس تازہ رہے۔ چنانچہ شاہ ہمدان کی زبان سے یہ کہلوایا گیا ہے:

چیست جاں دادن بحق پرداختن ‏ ‏ ‏ کوہ را با سوزِ جاں بگداختن!
جلوہ مستی بخویش را دریافتن ‏ ‏ ‏ در شباں چوں کوکبے برتافتن!
خویش را نایافتن نابودن است ‏ ‏ ‏ یافتن خود را بخود بخشودن است!

پھر جب شاعر کا گزر ماورائے افلاک ہوتا ہے، تو یہی "ندائے جمال" میں ذاتِ حق تک رسائی ہی دراصل زیست کے مرادف متصور کی جاتی ہے کہ یہی اس کا منشا اور منتہا ہے۔ اسے برتنے کے لئے مشتاقی اور خلاقی دونوں لازمی ہیں۔ انسان اپنی تقدیر کی صورت گری پر قادر ہے اور یہ قوتِ تخلیق پر تصرف رکھنے ہی کی وجہ سے ممکن ہے:

چیست بودن دانی اے مردِ نجیب؟ ‏ ‏ ‏ از جمالِ ذاتِ حق بردن نصیب!
آفریدن؟ جستجوئے دلبرے ‏ ‏ ‏ وانمودن خویش را بر دیگرے!
زندگی ہم فانی و ہم باقی است ‏ ‏ ‏ ایں ہمہ خلاقی و مشتاقی است
زندۂ؟ مشتاق شو، خلاق شو ‏ ‏ ‏ ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو!
بندۂ آزاد را آید گراں ‏ ‏ ‏ زیستن اندر جہانِ دیگراں!
ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست ‏ ‏ ‏ پیشِ ما جز کافر و زندیق نیست

مردِ حق برندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش!

اقبال کے نزدیک تقدیر کوئی پہلے سے مقرر شدہ شے نہیں ہے بلکہ ان امکانات سے عبارت ہے، جو ذاتِ مطلق کے شعور میں موجود تو ہیں لیکن جنھیں تلاش کرنے اور زندگی میں متشکل کرنے پر انسان کو پورا اختیار حاصل ہے۔ اس طرح تقدیر یعنی (DESTINY) اور ابدیت یعنی (ETERNITY) ایک طور سے مترادفات ہیں۔ اور تقدیر کا یہ مفہوم کم ہمتی پیدا کرنے کی بجائے ہمارے اندر عزم و ارادے کی آگ کو روشن کر دیتا ہے۔ فلکِ مریخ میں اس سے پہلے حکیم مریخی نے اس موضوع سے بہت پتے کی باتیں کہی ہیں:

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر
خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست
زانکہ تقدیراتِ حق لا انتہاست
ارضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است!
شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست
قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست!

ان اشعار سے یہ بخوبی مترشح ہے کہ انسان کسی نوشتۂ ناقبل کا ہرگز پابند نہیں ہے، بلکہ اس کے لئے شعورِ ذات، آزاد قوتِ ارادی اور تقدیر ایک دوسرے پر منحصر، ایک دوسرے سے گہرے طور پر وابستہ اور ایک دوسرے سے یکسر غیر منقطع ہیں۔

دوسری "نداے جمال" میں اصرار اس امر پر ہے کہ زندگی کے بطن میں نت نئی قبائیں زیب تن کرنے کی صلاحیت بدرجۂ اتم موجود ہے۔ توحید کے اقرار سے فرد لاہوتی اور ملت جبروتی بن جاتی ہے۔ یعنی دونوں کی انا مستحکم اور لازوال ہو جاتی ہے۔ اور تجلی یا اندرونی داعیۂ رشد یا قوتِ تخلیق سے بہرہ اندوز ہوئے بغیر ثبات کا حصول ناممکن ہے۔ توحید میں ایمان و ایقان دراصل حیات کے اثبات کا دوسرا نام ہے:

زندگانی نیست تکرارِ نفس
اصلِ او از حی و قیوم است و بس
فرد از توحید لاہوتی شود!
ملت از توحید جبروتی شود!
بے تجلی نیست آدم را ثبات
جلوۂ ما فرد و ملت را حیات
ہر دو از توحید می گیرد کمال
زندگی ایں را جلال، آں را جمال!

اور تیسری "نداے جمال" میں "شعورِ ذات" کی حقیقت اور حیات و کائنات سے اس کے رشتے کو پھر دہرایا گیا ہے:

زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن!

آخر میں اس بنیادی محرک (MOTIF) کے لوٹ آنے سے نظم کا آغاز و انجام ایک دوسرے سے منسلک معلوم ہونے لگتے ہیں۔

"جاوید نامہ" میں ہم جن شخصیتوں سے متعارف ہوتے ہیں وہ کسی نہ کسی اہم مسئلے پر روشنی ڈالتی ہیں۔ ان میں سیاسی، فلسفیانہ اور مذہبی سب ہی طرح کے مسائل شامل ہیں۔ لیکن ان سب میں شعورِ ذات کے محرک کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے فروغ

اور ارتقا کو جو محرکات متعین کرتے اور اس میں مدد ہوتے ہیں ۔ وہ ایک طرح کے قطبین (POLARITIES) کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ جیسے علم و عشق، ذکر و فکر، جان و تن، غیب و حضور، مشتاقی اور خلاقی، تحقیق و تخلیق، عبد اور عبدہٗ، جلال و جمال، دید و شنید، جلوت و خلوت، ذات و صفات، خیر و شر اور رنگی اور بے رنگی وغیرہ ۔ ان سب کے درمیان امتیاز بلکہ تضاد کے باوجود شاعر کی وحدت آمیز (UNITIVE) فکر ان کے اندرونی ارتباط کو پالیتی ہے ۔ ان سب کی الگ الگ اہمیت سے بھی انکار ممکن نہیں، لیکن ان کی علاحدگی ایک خاص منزل پر پہنچ کر محو ہو جاتی ہے ۔ حقیقت کا مکمل عرفان دونوں کے علاحدہ علاحدہ اور بیک وقت وجود کے اعتراف کے بغیر ممکن نہیں ۔ اس نظم میں کرداروں کی اہمیت بذاتِ خود اتنی نہیں جتنی ان کی اساطیری اور اشارتی اہمیت ۔ کیونکہ وہ سب بہر نوع ان بنیادی محرکات کو پیش کرنے کے لئے ایک معمول (MEDIUM) کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ جن سے نظم کا تانا بانا تیار کیا گیا ہے اور جن کی تکرار مختلف سیاق و سباق میں برابر ملتی رہتی ہے ۔

رسالہ معارف اور اقبالؒ

ڈاکٹر نجم الاسلام

اس مضمون کا مقصد رسالہ معارف اعظم گڑھ اور اقبال کے علمی و ادبی روابط کا ایک جائزہ پیش کرنا ہے جو مطالعۂ اقبال کے لئے ایک نئی جہت ہو سکتی ہے یعنی دوسرے علمی و ادبی رسائل اور اقبال کے روابط کا جائزہ بھی اسی طور پر لیا جا سکتا ہے اور ممکن ہے کہ اس نوعیت کے مطالعے سے کچھ مفید معلومات اقبالیات کے سلسلے میں حاصل ہو سکیں۔ سر دست معارف کے تمام شماروں کا احاطہ مقصود نہیں بلکہ بالخصوص ابتدائی دس برس کے شماروں کا جائزہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔

رسالہ معارف کا پہلا شمارہ جولائی ۱۹۱۶ء (رمضان ۱۳۳۴ھ) میں نکلا تھا۔ اس میں اقبال کا ایک ضمنی ذکر ملتا ہے۔ تقریظ و انتقاد کے تحت ادارہ معارف کے کسی رکن کے قلم سے جن کا نام درج نہیں، غالباً خود سید سلیمان کے قلم سے کلام اکبر پر انتقاد کی تمہید میں، دوسرے جدید اردو شعراء کے ساتھ اقبالؔ کو اس طرح خراج تحسین پیش کیا گیا ہے۔

> "ولیؔ دکنی سے لے کر امیرؔ و داغؔ و جلالؔ کے زمانے تک ہماری شاعری جس تنگ محدود شاہراہ پر چل رہی تھی، ہر شخص کا دل اس سے اتنا اکتا گیا تھا کہ اگر نئے راستے پیدا نہ ہوتے تو اُردو شاعری فنا ہو چکی ہوتی، مولانا شبلیؔ کی تاریخی شاعری، مولانا حالیؔ کا پند و موعظت، مولوی اسماعیل میرٹھی کی اخلاق نمائیاں، ڈاکٹر اقبال کا فلسفہ، میر اکبر حسین صاحب کی پُر معنی اور لطیف ظرافت اُردو شاعری کی جدید تاریخ کے شاندار ابواب ہیں۔" (ص ۵۳)

اپریل ۱۹۱۷ء کے شمارے میں اقبال کی اختیار کردہ اصطلاح "علم الاقتصاد" کا ذکر ہے جو اکنامکس کے اردو مترادف کے بطور اوّل اوّل اقبالؔ کی کتاب "علم الاقتصاد" کے ذریعے اردو حلقوں میں روشناس ہوئی تھی۔ معارف کے تبصرہ نگار نے نشاندہی کی ہے کہ یہ اصطلاح اقبال نے مصری تقلید میں اختیار کی تھی۔ تبصرہ نگار کا نام درج نہیں ہے لیکن یہ سلیمان ندوی ہوں گے۔ پروفیسر محمد الیاس برنی کی کتاب "علم المعیشت" پر تبصرہ کرتے ہوئے، اکنامکس کے اردو مترادف اور اُردو کتابوں کے بارے میں بھی مفید معلومات پیش کی گئی ہیں جو یہ ہیں:

> "سالِ رواں کی زندہ کتابوں میں پروفیسر محمد الیاس برنی کی "علم المعیشت" ہے مصنف نے پولیٹیکل اکانمی کا ترجمہ "علم المعیشت" کیا ہے، ہندوستان میں سب سے پہلے

> اس علم پر غالباً ۱۸۴۹ء میں دلی کالج کے ایک ہندو ماسٹر نے ایک کتاب لکھی تھی، پھر یہی کتاب کسی قدر ترمیم کے بعد سائنٹفک سوسائٹی علی گڑھ کی طرف سے شائع ہوئی، اس وقت اس علم کا نام 'انتظام مدن' قرار پایا۔ اس کے بعد چند سال ہوئے میو کالج اجمیر کے ایک مسلمان پروفیسر نے ایک انگریزی کتاب کا 'کفایت شعاری' کے نام سے خلاصہ کیا۔ ڈاکٹر اقبال نے مصر کی تقلید میں اس کو 'علم الاقتصاد' کے نام سے ملک میں روشناس کیا، اب 'علم المعیشت' کی جدید اصطلاح ہمارے سامنے ہے ......" (ص ۵۲)

جون ۱۹۱۷ء کے شمارے میں مولانا عبد السلام ندوی کا جو مقالہ "اشتراکیت اور فوضویت" (یعنی سوشلزم اور انارکزم) کے عنوان سے نکلا اس میں مقالہ نگار نے "علم المعیشت" کی جدید اصطلاح" کے بجائے اقبال کی اختیار کردہ اصطلاح 'علم الاقتصاد' ہی کو برقرار رکھا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

> "یورپ میں سب سے پہلے اووین (OWEN)[1] کے زمانے میں سوشیالزم کا لفظ ایجاد اور شورش فرانس سنہ ۱۸۳۰ء و سنہ ۱۸۴۸ء نے اس کو تمام یورپ میں پھیلا دیا، بالآخر وہ پولیٹیکل اکانومی یعنی علم الاقتصاد کا جزو ہو کر ایک مستقل فلسفہ بن گیا۔" (ص ۴۹)

اپریل سنہ ۱۹۱۸ء کے شمارے میں باب التقریظ والانتقاد کے تحت رموز بیخودی پر مفصل تبصرہ ہے۔ اس پر بھی اگرچہ نقاد کا نام درج نہیں لیکن سید سلیمان ندوی ہی کے قلم سے نکلا ہو گا کہ اس کی تمہید ایک مدیرانہ اعتذار لیے ہوئے ہے۔ مکاتیب اقبال میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔ اقبال نے سید سلیمان ندوی سے پوچھا ہے کہ آپ کا تبصرہ کب شائع ہوا؟ تبصرہ یوں شروع ہوتا ہے: "مدت سے ارادہ تھا کہ جناب ڈاکٹر محمد اقبال کی شاعری پر ایک انتقادی نظر ڈالی جائے، لیکن کثرت مشاغل اور قلت فرصت نے موقع نہ دیا۔ ابھی ان کی ایک مثنوی رموز بیخودی موصول ہوئی ہے۔ اس تقریب سے اب خیالات کے عرض کا کسی قدر موقع مل گیا ہے۔" (ص ۲۱)۔ اس کے بعد اقبال کی شاعری کے آغاز اور زبان شعر کی ترکیب آفرینی کی طرف اشارات پیش کیے ہیں، لکھتے ہیں:

> "جہاں تک مجھے یاد آتا ہے ڈاکٹر اقبال کی شاعری کا پبلک آغاز رسالہ مخزن لاہور کے ساتھ ساتھ ہوا۔ یہ رسالہ سنہ ۱۹۰۲ء یا سنہ ۱۹۰۳ء کے قریب قریب نکلنا شروع ہوا تھا، اس لحاظ سے ڈاکٹر اقبال کی پبلک شاعری کی عمر تقریباً ۱۶ برس ہے۔ اس عرصے میں ان کی متعدد چھوٹی بڑی نظمیں شائع ہوئیں جن میں سے اکثر کی اہل معنی نے داد دی اور بعض پر اہل ظاہر نے گرفت کی۔ ابتدا سے ڈاکٹر اقبال کی زبان اشکال پسند اور ترکیب آفریں

---

[1] رابرٹ اووین (ROBERT OWEN) برطانوی مصلح اور سوشلسٹ، پیدائش سنہ ۱۷۷۱ء وفات سنہ ۱۸۵۸ء

> واضح ہوتی ہے۔ کبھی کبھی سہل پسندی کے ثبوت کے لیے انہوں نے نہایت رواں اور آسان زبان میں نظمیں لکھیں، لیکن پھر وہ ڈاکٹر اقبال کے اشعار نہ رہے بلکہ ان کی حیثیت ایک عام اردو شاعر کے خیالات موزوں کی رہ گئی۔" (ص ۴۱)

اس کے بعد کہا گیا ہے کہ کائنات کے اسرار و حقائق کی تعلیم و تلقین کے لئے ہمیشہ سے چار راستے رہے ہیں، مذہب، فلسفہ، تصوف اور شاعری۔ پہلے یہ تھا کہ انسان اپنے ذوق اور مناسبت طبع کی بنا پر ان میں سے ایک رستے کو اپنے لئے انتخاب کر لیتا تھا لیکن عجم کے صوفیوں نے دیکھا کہ اس طریقے سے بہت کم تعداد ہماری گرفت میں آتی ہے انہوں نے چاروں کو ملا کر ایک کر دیا تاکہ ہر مخاطب انسان ان میں سے کسی ایک پر ضرور ہے کہ سر ڈال دے گا۔ حکیم سنائی پہلے شخص ہیں جو اس میں طریقۂ خاص کے موجد ہیں اور اس کے بعد مولانائے روم کے عہد میں یہ فن عروج کمال تک پہنچ جاتا ہے۔ چوتھی صدی سے کر دسویں صدی تک شعرائے باطنی نے ہم کو جو کچھ سمجھایا ہمارے حاکمانہ غیظ و غضب، فاتحانہ جوش و خروش اور مجاہدانہ زور و قوت کو اعتدال پر لانے کے لئے وہ ضروری تھا لیکن اب حالت یہ ہے کہ ہمارے مشتعل قویٰ سرد ہو گئے، ہمارے خون کی گرمی محکومانہ برودت سے بدل گئی ہے، ہمارے قویٰ میں محکومانہ ضعف آ گیا ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ ہمارے اہل دل شعرا مثنوی مولوی روم کا ایک دوسرا نسخہ ہمارے لیے تیار کر دیں۔ شعرائے حال میں ڈاکٹر اقبال کو اللہ تعالیٰ نے اس خدمت کے لئے چن لیا، انھوں نے اس مقصد کو پیش نظر رکھ کر دو مثنویاں لکھیں، اسرار خودی اور رموز بیخودی (ص ۴۱ تا ۴۳)

اس کے بعد وہ اقرار کرتے ہیں کہ "پہلی مثنوی میری نظر سے نہیں گذری البتہ ردؔ اور اعتراضاً اس کے بعض ٹکڑے اخبارات میں دیکھے" (اس کے علاوہ) اس سفر میں (شاید اجلاس انجمن یا اجلاس کلکتہ کے سلسلے میں جن کا ذکر اسی شمارے کے شذرات میں ہے) مجھے مسٹر محمد علی کی زبان سے اس کے متعدد ابواب سننے کا موقع ملا انہوں نے اس ذوق اور وجد کے ساتھ اس کے اشعار سنائے کہ میں سراپا اثر ہو گیا، شاعر نے جو کچھ کہا تھا اس کو ایک بہتر مفسر کی زبان سے سن کر خود بخود اس کے اسرار و علم کے عقدے وا ہونے لگے۔ (ص ۴۴)

رموز بیخودی کے سلسلے میں تعارفی تفصیلات کے علاوہ انھوں نے اپنے جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس کے اہم نکات یہ ہیں:

۱۔ زبان کے لحاظ سے میں ڈاکٹر اقبال کو ان شعرا میں گنتا ہوں جو معنوی محاسن اور باطنی خوبیوں کے مقابلے میں الفاظ اور محاوروں کی ظاہری صحت کی پروا نہیں کرتے، لیکن حق یہ ہے کہ اس ایک فروگذاشت پر ہزاروں سنجیدہ اور متین رفتاریں قربان ہیں، مصرعوں کے در و بست اور فصل و وصل میں تصرف ممکن ہے، لیکن یہ ناممکن ہے کہ جو مصرع ڈاکٹر اقبال کی زبان سے نکل جائے وہ تیر و نشتر بن کر نہ

والوں کے دل و جگر میں نہ اُتر جائے۔ (ص ۴۴)

۲۔ ڈاکٹر اقبال اپنے مخاطب کے احساسات پر مذہب فلسفہ تصوف اور شاعری ہر راہ سے حملہ کرتے ہیں اور اس لئے اختلاف مذاق کے باوجود ان مختلف راہوں میں سے کسی ایک سے بھی بچ کر نکل نہیں سکتا۔ (ص ۴۴)

۳۔ زیر تقریظ مثنوی میرے خیال میں زبان کے لحاظ سے اسرار خودی سے بہتر ہے اور اصل معنی کے لحاظ سے دونوں میں یہ فرق ہے کہ اُس میں مظاہر سیاست بیشتر اور اس میں مذہب کے عناصر زیادہ ہیں لیکن منزلِ مقصود ایک ہے۔ (ص ۴۴)

۴۔ مسلمانوں کے مزاج قومی کو جن لوگوں نے پہچانا ہے وہ صرف تین شخص ہیں، مولانا شبلی نے آخری تین سال کے کلام میں، مولانا ابو الکلام نے مجلدات الہلال میں اور ڈاکٹر اقبال نے اپنی ان دو مثنویوں میں، اور اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ راستے اوروں پر بھی منکشف ہو رہے ہیں۔ (ص ۴۵)

۵۔ شاعر نے ان مطالب پانزدہ گانہ میں سے (جن میں مثنوی منقسم ہے) ہر ایک کو واقعات حکایات اور آیاتِ قرآن و حدیث سے محکم کیا ہے، قرآن مجید کی آیتیں نہایت خوبی سے اس انگشتری کا نگینہ بنتی چلی گئی ہیں جہاں تک ہمارے مطالعے نے کام دیا ہے، احادیث میں نمبر ۱۲ (در معنی اینکہ سیدۃ النساء فاطمۃ الزہرا اسوۂ کاملہ ست برائے نساءِ اسلام) کے علاوہ اور تمام واقعات صحیح ماخذوں سے لیے گئے ہیں۔ (ص ۴۷)۔

۶۔ یہ مثنوی بھی ڈاکٹر اقبال کی دوسری نظموں کی طرح تعقیدِ لفظی اور معنوی سے بری نہیں تاہم بعض مقامات پر مسلسل اشعار اس قدر رواں اور سلیس البیانی کے ساتھ موثر ہیں کہ بار بار ان کے پڑھنے کو جی چاہتا ہے (امثال میں مذمتِ خوف و یاس اور اتباعِ شریعت سے متعلق اشعار پیش کئے ہیں (ص ۴۷، ۴۸)

۷۔ ڈاکٹر اقبال نے عالمگیر اور اکبر کی نسبت اپنا جو خیال ضمناً ظاہر کیا ہے[1] اب اکثر اربابِ نگار اسی نتیجہ

---

[1] شاہ عالمگیر گردوں آستان — اعتبارِ دودمانِ گورگان
پایۂ اسلامیان برتر ازو — احترامِ شرعِ پیغمبر ازو
درمیانِ کارزارِ کفر و دیں — ترکشِ ما را خدنگِ آخریں
تخمِ الحادے کہ اکبر پرورید — باز اندر فطرتِ دارا دمید
شمعِ دل در سینہ ہا روشن نبود — ملتِ ما از فساد ایمن نبود
حق گزید از ہند عالمگیر را — آں فقیرِ صاحبِ شمشیر را
برقِ تیغش خرمنِ الحاد سوخت — شمعِ دیں در محفلِ ما برفروخت

پر ہیں۔ (ص ۴۹)۔

۸۔ ایک بالغ نظر شخص اس مثنوی میں الفاظ کی صحت یا صحیح فارسی معنی میں ان کے استعمال کی صحت میں شک اور بعض فارسی محاوروں کی گرفت کر سکتا ہے لیکن اصل یہ ہے کہ اقبال کے شاعرانہ خیالات میں اتنی تیز روانی ہے کہ یہ خس و خاشاک اس کی خوبی و لطافت میں مزاحم نہیں ہو سکتے۔ (ص ۵۰)

۹۔ نکتہ چینی اور حرف گیری بہت ہو چکی، اب کچھ سوچنا اور سمجھنا بھی چاہیے اور یہی اس مثنوی کا اہم المطالب ہے (ص ۵۰)

۱۰۔ ڈاکٹر اقبال نے جو اسرار و نکات اس میں حل کیے ہیں، ان کی بنا پر یہ مثنوی نہ صرف شاعری اور فن قومیات کا ایک رسالہ ہے بلکہ ہمارے خیال میں جدید علم کلام کی ایک بہترین کتاب ہے، توحید کا ثبوت، رسالت کی ضرورت، قرآن پر ایمان رکھنے کا سبب، قبلہ کی حاجت وغیرہ اعتقادی مسائل پر نہایت پُر اثر اور تشفی بخش دلائل اس کے اندر موجود ہیں (ص ۵۰)

جون ۱۹۱۸ء کے شمارے میں ترانۂ اقبال کے عنوان سے سات اشعار کی غزل چھپی ہے جس کا مطلع یہ ہے:۔

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا، نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاکِ جادوئے سامری، تو قتیلِ شیوۂ آزری

یہ غزل بانگِ درا میں "میں اور تو" کے عنوان سے دو اشعار کے اضافوں اور ایک شعر میں معمولی لفظی تبدیلی کے ساتھ ملتی ہے۔ معارف میں چوتھے شعر کا مصرع یوں شروع ہوتا ہے "تری راکھ میں ہے اگر شرر ......" بانگِ درا میں راکھ کی جگہ خاک کا لفظ آتا ہے اور یہ دو اشعار بھی اضافہ شدہ ہیں:۔

دمِ زندگی رمِ زندگی، غمِ زندگی سمِ زندگی
غمِ رم نہ کر، سمِ غم نہ کھا کہ یہی ہے شانِ قلندری

نہ ستیزہ گاہِ جہاں نئی، نہ حریفِ پنجہ فگن نئے
وہی فطرتِ اسد اللّٰہی، وہی مرحبی، وہی عنتری

مارچ ۱۹۱۹ء کے شمارے میں اقبال کا ایک ضمنی ذکر آتا ہے۔ اس شمارے میں متعدد قدیم و جدید معاصر رسائل و اخبارات پر تبصرہ ہے۔ رسالہ صبحِ امید لکھنؤ، ہفتہ وار قوم دہلی، رسالہ اعجاز القرآن امرتسر، رسالہ اسوۂ حسنہ دہلی (یہ پہلے میرٹھ سے شائع ہوتا تھا)، رسالہ زمانہ کانپور، رسالہ النظامیہ فرنگی محل لکھنؤ، رسالہ محقق دہلی، رسالہ الواعظ حیدر آباد دکن، رسالہ مخزن لاہور —— ان سب کا تعارف اسی ایک شمارے میں آگیا ہے۔ تحریر کے تیور بتاتے ہیں کہ سید سلیمان ندوی کے قلم سے ہو گا کیونکہ رسالوں کی خوب خبر لی ہے۔ مگر مخزن کا ذکر بڑے احترام سے کیا ہے اور لکھا ہے کہ "ہمارے اکثر ادبی رسالوں کا پدرِ اول ہے، یہ امر اس کے اولیات میں شمار ہو گا کہ جدید تعلیم یافتہ فرقے کو اسی نے سب سے پہلے ادھر متوجہ کیا، اس وقت اردو کے اکابر اہلِ قلم مثلاً ڈاکٹر اقبال، میر نیرنگ، مولوی حسرت موہانی ان کا جوہرِ تحریر اسی کے ذریعے منظرِ عام پر نمایاں ہوا۔" (ص ۵۰۲)

اسی سال کے اکتوبر کے شمارے میں اقبال کی نظم (یا قطعہ چار اشعار کا) "پولٹیکل گداگری" کے عنوان سے چھپی ہے جس

میں خلافت کی گداگری کی مذمت ہے اور لطف یہ کہ اسی شمارے میں اس سے قبل دو ممتاز خلافتیوں، سید "حسرت موہانی" اور "محترم محمد علی جوہر سابق ایڈیٹر کامریڈ" کا کلام بعنوان مشترک "نوائیوں کا وداعِ رمضان" بھی درج ہے۔ اقبال کی یہ نظم عنوان اور پہلے شعر کی تبدیلی کے ساتھ بانگِ درا میں شامل ہے۔ بانگِ درا میں اس کا عنوان بدل کر "دریوزۂ خلافت" کر دیا گیا ہے۔ پہلا شعر معارف میں اس طرح آتا ہے:-

بہت آزمایا ہے غیروں کو تو نے　　مگر آج ہے وقتِ خود آزمائی

یہ بانگِ درا میں اس شعر سے بدل دیا گیا ہے:

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے　　تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی

اس طرح معارف کے ذریعے اقبال کی ایک اور نظم کا زمانۂ تصنیف معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ نظم، اور جون ۱۹۱۸ء کے شمارے کی غزل جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، تازہ کلام کے طور پر ہی اشاعت کے لئے بھیجی گئی ہوں گی۔

اپریل ۱۹۲۰ء کے شمارے میں "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے ایک تازہ ایڈیشن پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ ۱۹۱۱ء میں علی گڑھ کالج کے پرنسپل کے ایما سے اقبال نے اس عنوان پر انگریزی زبان میں ایک فلسفیانہ لکچر دیا تھا کہ مسلمانوں کی موجودہ بیداری کا ان کے مستقبل پر کیا اثر پڑنے والا ہے۔ مولانا ظفر علی خاں ایڈیٹر زمیندار نے مذکورہ بالا نام سے اس کا اسی زمانے میں اُردو میں ترجمہ کر دیا تھا۔ پھر اسے مرغوب ایجنسی لاہور نے شائع کیا۔ معارف کے تبصرے میں بتایا گیا ہے کہ اقبال نے اس لکچر میں "جماعت اسلامی (ملت اسلامی) کی حیثیت ترکیبی، اسلامی تمدن کی ہمہ گیری، اور ایک خالص اسلامی نظام اخلاق کی ضرورت پر بحث کی ہے اور یہ دکھلایا ہے کہ مسلمانوں کی قومیت، وطنیت اور عصبیت دوسری قوموں سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اس کا مرکز صرف اسلام ہے جو دوسرے مذاہب کی طرح عقلی اور نظری نہیں بلکہ عملی ہے، ان کا تمدن عالمگیر ہے، اور ان چیزوں کے ترکیب و امتزاج سے جو لوگ پیدا ہوتے ہیں وہ اسلامی اخلاق کے خاص نمونے ہیں، اس لیے اگر مسلمان ترقی کرنا چاہتے ہیں تو ان کو یہی اصول پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ اس کے بعد انہوں نے مسلمانوں کی موجودہ تعلیمی اور اقتصادی حالت سے بحث کی ہے، اس ضمن میں ایک اسلامی یونیورسٹی کے قیام، تعلیم نسواں، مسلمانوں کے عام افلاس اور صنعت و حرفت اور تجارت کی طرف متوجہ ہونے کی ضرورت پر بہت زور دیا ہے، آخر میں دکھلایا ہے کہ اگر مسلمان صحیح معنی میں ایک متمدن قوم بننا چاہتے ہیں تو ان کو سب سے پہلے سچا مسلمان بننا چاہیے۔" (ص ۳۱۸، ۳۱۹)

جون ۱۹۲۱ء کے شمارے میں اقبال کی مثنوی اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے پر انگلستان کے ادبی رسالے "اتھینیم" کا ریویو، اردو میں منتقل کر کے دیا گیا ہے۔

پھر اگست ۱۹۲۱ء کے شمارے میں ضمناً دو جگہ اقبال کا ذکر آیا ہے۔ اول شذرات میں ٹیگور کی وطن واپسی کے ذیل میں مدیر معارف نے لکھا ہے کہ "جس وقت تک اس سرزمین پر ٹیگور، اکبر اور اقبال کا دم قائم ہے کون اس کے فخر کی گردن کو جھکا سکتا ہے" (ص ۸۲) اسی شمارے میں "مولوی عبدالماجد صاحب بی اے" (بعد کے مولانا عبدالماجد دریابادی) کے ایک انگریزی مضمون کا

(جو ملکی زبانوں میں اردو کے درجے کے موضوع پر ماڈرن ریویو کے مارچ نمبر میں نکل چکا تھا) اردو ترجمہ بھی شامل ہے۔ اس میں اردو کے زندہ شعرا میں دو کا ذکر سب سے زیادہ نمایاں ہے یعنی اکبر اور اقبال۔ مولانا عبدالماجد کے خیال میں:

> "زندہ لوگوں میں اکبر الٰہ آبادی کا نام سب سے زیادہ نمایاں حیثیت رکھتا ہے، ان کے کلام میں دقتِ نظر اور حکیمانہ نکتہ سنجی کے ساتھ ظرافت و شوخی کا امتزاج دنیائے شاعری کا ایک بے مثل معجزہ ہے۔ ان کے بعد اقبال کا نمبر آتا ہے جو ایک عرصے سے بھگوت گیتا کے انداز پر اپنا پُرقوت فلسفۂ عمل دنیا کے سامنے حیرت انگیز بلند خیالی و اثر کے ساتھ پیش کر رہے ہیں، ان کی بعض فارسی نظموں کا ترجمہ کیمبرج کے فاضل پروفیسر نکلسن نے انگریزی میں کیا ہے۔" (ص ۱۳۲)

اس رائے میں بھگوت گیتا کا ذکر، بظاہر ماڈرن ریویو کی رعایت سے آگیا ہے، یا پھر یہ کہ مضمون نگار کی ابتدائی دور کی سوچ ہے جبکہ الحاد و دہریت تک کا رنگ ان پر چڑھایا جاتا تھا جس کا مدافعانہ ذکر اسی دور کے معارف کے ایک شذرے میں بھی ملتا ہے۔

ستمبر ۱۹۲۱ء کے شمارے میں، (جون ۱۹۲۱ء کے شمارے کی طرح) اسرارِ خودی کے انگریزی ترجمے پر انگلستان کے ایک دوسرے ہفتہ وار رسالہ نیشن کے ریویو کا ترجمہ درج کیا گیا ہے جو کیمبرج کے پروفیسر ڈکنسن کے قلم سے نکلا تھا۔ ڈکنسن کے تبصرے کا حاصل یہ ہے:

۱۔ مشرق ہم سے کسی طرح کمتر نہیں البتہ وہ متواضع و اتحاد ہم سے زیادہ ہیں، پس کیا وجہ ہے کہ مستقبل قریب میں وہ ہمارے اپنے درمیانی رشتے (مشرق پر مغرب کا تفوق) کو اُلٹ نہ دیں۔

۲۔ اس نقطۂ نظر سے جنابِ اقبال کی کتاب آئندہ واقعات کے حق میں ایک شگونِ نحس کی حیثیت رکھتی ہوئی معلوم ہوگی۔

۳۔ کیمبرج میں اقبال سے اپنی گفتگو کے ذکر اور ان کے فلسفۂ سیاست کو میکٹاگارٹ (میک ٹیگرٹ) برگساں اور نیٹشے کے خیالات کی معجونِ مرکب قرار دینے کے بعد کہا ہے کہ اقبال کا یہ خیال کہ مکمل شخصیتوں کے درمیان امتزاج و اعتدال کا نام حقیقت ہے ڈاکٹر میکٹاگارٹ (میک ٹیگرٹ) سے ماخوذ ہے۔ البتہ اقبال نے اس حقیقت کو بجائے ظواہر زمانی کے عقب میں دائماً و مستقلاً موجود رہنے کے، آئندہ کے لیے نصب العین قرار دیا ہے۔

۴۔ ڈکنسن کے خیال میں سب سے زیادہ قوی اثر نیٹشے کا ہے، قوت، خودی، ضرورتِ استیلا اور منافعِ مصیبات اس تعلیم سے ساری مثنوی لبریز ہے۔

۵۔ (اقبال کے) اس فلسفہ (خودی) کے نقطۂ نظر سے بالآخر بجائے اس کے افراد ذاتِ باری میں جذب ہو جائیں، ذاتِ باری افراد میں جذب ہو کر رہے گی۔ اقبال ان تمام فلسفوں کے دشمن ہیں جو ہستی واجب الوجود کو تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ افلاطون کے جو وہ اس قدر مخالف ہیں اس کی بنا بھی یہی ہے۔ اقبال کی ساری مثنوی گویا اس تصوف کا جواب ہے جس کا مطالعہ آج سے پندرہ برس پیشتر اُن کا خاص مشغلہ تھا۔

۶۔ اقبال کا کلام ایک سیاسی مفہوم اور سیاسی قوت رکھتا ہے، اس لئے کہ یہ شاعر باوجود انتہائی آزاد خیال ہونے

مغرب کے ساختہ پرداختہ ہونے کے ایک پرجوش مسلمان بھی ہے، محمدؐ اس کے پیغمبر برحق اور قرآن اس کی کتاب آسمانی ہے، فطرت بشری قدیم معتقدات کو جدید لباس پہنانے پر اس قدر حریص ہے کہ یہ شاعر بھی یہ عقیدہ رکھتا ہے یا اس کا اظہار کرتا ہے کہ اس کی تعلیم بھی اسی کتب کتاب (قرآن) کی تعلیم کا عکس ہے۔

۷- اقبال کا فلسفہ اگرچہ اصولی حیثیت سے عام ہے، لیکن عملاً اس کو انہوں نے ایک گروہ کے ساتھ محدود و مختص کر دیا ہے، ان کی رائے میں وارث تاج و تخت صرف مسلمان ہی ہو سکتے ہیں اور باقی دنیا کو یا تو ان میں جذب ہو جانا چاہیے، یا فنا ہو جانا چاہیے، پس خودی پر زور دینے، زہد اور رہبانیت کو مٹانے اور قوت و استیلا کی رجز خوانی کا صاف مفہوم اس قدر ہے کہ ایک وطن دوست اپنی مظلوم قوم کو مقابلے کے لیے ابھار اور للکار رہا ہے۔ اقبال صاف و صریح الفاظ میں جہاد کی دعوت دیتے ہیں اور جہاد بھی کیسا بالسیف۔

۸- یہ بجا ہے کہ حُبِ زر، حُبِ جاہ، حُبِ ملک گیری کے لئے انہوں نے جنگ کو ممنوع ٹھہرایا ہے لیکن نیت خواہ کیسی ہی خالص ہو عملی زندگی میں یہ قید بالکل بے معنی ہے، جنگ بہرصورت جنگ ہے ——— اگر مشرق ایک بار اس پر آمادہ ہو گیا کہ اسلحہ کی قوت سے اسلام کو آزاد و متحد کر کے رہے گا تو پھر اُسے سکون نہیں حاصل ہو سکتا تاوقتیکہ یا وہ ساری دنیا کو مسخر نہ کرے اور یا یہ کوشش ناکامی پر ختم نہ ہو جائے۔

۹- جنگ کے معنی تمدن کے تمام شعبوں کی بربادی کے ہیں، خصوصاً ان اعلیٰ شعبوں کی جو اقبال کے دائرے میں آتے ہیں، لیکن مغرب اس نظریے سے فائدہ اٹھانے کے لیے آمادہ نظر نہیں آتا۔ بلکہ بعض منچلے اہلِ مغرب تو اپنے اہلِ وطن سے مایوس ہو کر مشرق سے کسی ستارۂ ہدایت کے طلوع کی امید قائم کر رہے ہیں، ستارہ بیشک طلوع ہوا ہے لیکن وہ ستارۂ امن و اماں نہیں، بلکہ یہی ستارۂ خونیں ہے۔

۱۰- مشرق اگر مسلح ہو گیا تو ممکن ہے مغرب کو تسخیر کر ڈالے، لیکن کیا اس سے وہ فساد و ہلاکت کی قوت کو بھی مسخر کرے گا؟ نہیں بلکہ قدیم خون ریزیاں رہ رہ کر ابھرتی رہیں گی اور ساری دنیا کو مبتلائے مصائب رکھیں گی، بس اس کے سوا اور کوئی نتیجہ نہیں، کیا اقبال کا یہی اختتامی پیام ہے؟ (ص ۲۱۲ تا ۲۱۶)

ان مخالفانہ تبصروں پر، جو ترجمہ ہو کر جولائی اور ستمبر کے معارف میں بھی نقل ہو چکے تھے، خود اقبال کے جوابی مکتوب بنام نکلسن (بزبان انگریزی)، کا اردو ترجمہ معارف کی اکتوبر ۱۹۲۱ء کی اشاعت میں چھپا ہے۔ جس میں بڑی خوبی سے ایتھینیم اور نیشن کے ریویو کے بارے میں اقبال کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ریویو نگار نے بعض غلطیاں واقعات سے متعلق کی ہیں، مگر غالباً دانستہ، اس لیے کہ اگر میری اردو نظموں کی صحیح تاریخ اشاعت اس کے پیش نظر ہوتیں تو یقیناً میری دماغی زندگی کے ارتقا سے متعلق اس کی رائے بالکل مختلف قائم ہوئی ہوتی۔

دوسرے، وہ فرماتے ہیں کہ اس نے (تبصرہ نگار نے) میرے مسئلۂ انسان کامل کو جرمن فلسفی (نیٹشے) کے سوپرمین (فوق الانسان) سے گڈمڈ کر دیا ہے۔ میں نے تصوف کے مسئلۂ انسان کامل پر کچھ اوپر بیس سال ہوئے لکھا تھا جبکہ نیٹشے کی

بھنک بھی میرے کان میں نہیں پڑی تھی، یہ مضمون اسی زمانے میں رسالہ انڈین انٹی کویری میں شائع ہو گیا تھا اور اس کے بعد سنہ ۱۹۰۸ء میں میرے انگریزی رسالے 'فلسفۂ عجم' میں منضم ہو کر نکلا۔ انگریزوں کو اس مسئلے کے سمجھنے میں بجائے جرمن فلاسفہ کے، انگلستان ہی کے ایک جلیل القدر فلسفی الگزنڈر سے زیادہ مدد ملے گی جس کے لیکچروں کا مجموعہ پچھلے سال گلاسکو سے شائع ہوا ہے، اس کی کتاب کا جو باب 'معبود و خدا' کے زیر عنوان ہے پڑھنے کے قابل ہے۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۳۴۷......

> الگزنڈر اس باب میں مجھ سے بہت آگے بڑھا ہوا ہے، میرا عقیدہ یہ ہے کہ عالم میں جو شان الٰہی جلوہ گر ہے وہ بالآخر انسان کے قالب میں رونما ہو کر رہے گی[1] بخلاف اس کے الگزنڈر اس کا قایل ہے کہ وہ 'حقیقت منتظر' ایک خدائے ممکن الوجود کی شکل میں جلوہ گر ہوگی، میں اس باب میں الگزنڈر سے متفق نہیں، تاہم اگر انگریز شائقین اپنے اس ہم وطن کے صفحات کی مدد سے میرے خیالات کو سمجھنا چاہیں تو ان کی نظروں میں وہ اس قدر نامانوس نہ باقی رہیں گے۔" (ص ۲۰۷)

اس کے بعد وہ ڈکنسن کے اعتراضات کو لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ سب سے زیادہ دلچسپ مجھے مسٹر ڈکنسن کا ریویو معلوم ہوا اور اس کے متعلق چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہوں (ملخصاً) اقبال کے چند نکات ذیل میں پیش کیے جاتے ہیں:

۱۔ مسٹر ڈکنسن کا خیال (جیسا کہ میرے نام کے ایک خط میں انہوں نے ظاہر کیا تھا[2]) یہ ہے کہ میں نے اپنی مثنوی میں مادی قوت کو معبودیت کے درجے میں رکھا ہے۔ حالانکہ یہ خیال قطعاً غلط ہے میں جس شے کا قائل ہوں وہ روحانی قوت ہے نہ کہ جسمانی طاقت۔ بے شبہ جب کسی قوم کو جہاد کی دعوت دی جائے تو اس صدا پر لبیک کہنا میرے عقیدے میں اس کا فرض ہونا چاہیے لیکن جوع الارض (تسخیر ممالک) کے لیے جنگ وجدال کرنا میں نے حرام قرار دیا ہے (ملاحظہ ہو اسرار خودی صفحہ ۱۰۳ الخ) البتہ ڈکنسن کا یہ کہنا صحیح ہے کہ نتیجۂ جنگ بہر صورت تخریب ہی ہوتا ہے خواہ اس کی غایت حق و انصاف ہو یا ہوس ملک گیری و تسخیر، اس لئے جنگ کا انسداد قطعاً کرنا چاہیے، لیکن تجربے نے بتا دیا ہے کہ معاہدہ، صلح نامہ، مجلسیں، کانفرنسیں، انسداد جنگ کے حق میں یکسر بیہودہ ثابت ہوئی ہیں، یہاں تک کہ بالفرض کسی ذریعے سے اگر ظاہری محاربات کو روک بھی دیا جائے تو حریص و طامع اقوام اپنے سے کم متمدن اور کم طاقتور اقوام کے لوٹنے کی کچھ اور

---

[1] اقبال کے اس قول کی تشریح میں مدیر 'معارف' نے حاشیہ لکھا ہے کہ اقبال کی مراد نیابت الٰہی و خلافت مطلق ہے، نہ کہ تجسیم خالق۔

[2] اس سے ظاہر ہے کہ ریویو کے علاوہ ڈکنسن نے اسرار خودی کے سلسلے میں اقبال کو خط بھی لکھا تھا وہ اقبال سے شخصاً واقف تھے انہوں نے اقبال کے دور طالب علمی میں جبکہ اقبال فارسی تصوف پر رسالہ تیار کر رہے تھے، کیمبرج میں اقبال کو ولیم بلیک کی تصانیف کے مطالعے پر آمادہ کیا تھا اور خود ان کے بقول اقبال نے انہیں یہ یقین دلایا تھا کہ بلیک کے صفحات میں بھی انہی تجربات کا ذکر ہے جنہیں حکمائے مشرق بیان کرتے رہتے ہیں (معارف ستمبر ۱۹۲۱ء صفحہ ۲۱۴)

تدابیر نکال لیں گی۔ پس اصل ضرورت ایک ایسی زندہ شخصیت کی ہے جو ہمارے مسائل معاشرت کو حل کرے، ہمارے خصومات کا فیصلہ کرے اور بین الاقوامی اخلاق کو مستحکم تر بنیاد پر قائم کرے۔ اسی خیال کو پروفیسر میکنزی نے اپنے مقدمۂ فلسفۂ معاشرت" (انٹروڈکشن ٹو سوشل فلاسفی) کی آخری بکمال خوبی ادا کیا ہے (اس کے بعد اس کتاب سے دو اقتباسات دے کر کہتے ہیں کہ) میں نے انسان کامل کا جو خاکہ پیش کیا ہے وہ انگریزی پبلک کی سمجھ میں اسی وقت آسکتا ہے جب وہ امور متذکرہ بالا کو پیش نظر رکھے، یاد رہے کہ خاندانِ انسانیت کی خانہ جنگیوں کا خاتمہ معاہدوں اور صلح ناموں سے نہیں ہو سکتا، ان کی ختم کرنے والی شے صرف ایک زندہ شخصیت ہی ہو سکتی ہے۔ میں نے اسی ہستی کو مخاطب کر کے کہا ہے ؎

باز در عالم بیار ایام صلح جنگجویاں را بدہ پیغام صلح

(ص ۲۸۸، ۲۸۹)

۲۔ مسٹر ڈکنسن نے اس کا بھی تذکرہ کیا ہے کہ میری تعلیم مردانگی و سختی پیدا کرنے کی ہے لیکن یہ تعلیم حقیقت کے اس مفہوم پر مبنی ہے جو میں نے مثنوی میں لیا ہے۔ میرے عقیدے میں حقیقت نام ہے شخصیتوں اور خودیوں کے مجموعے کا جس کی اجتماعی تشکیل کشمکش سے ہوتی ہے اور یہی کشمکش بالآخر باہم نظم و ارتباط پیدا کرتی ہے، ارتقائے حیات کے اعلیٰ مدارج اور شخصی عدم ممات کے لیے یہ کشمکش لازمی ہے۔ نیٹشے شخصی عدم ممات کا قائل نہ تھا اور اس کے آرزو مندوں سے کہا کرتا تھا کہ کیا تم دوشِ دہر پر ایک دائمی بار رہنا چاہتے ہو۔ نیٹشے کو اس بات میں غلط فہمی یوں ہوئی کہ خود دہر یا زمانے ہی کے متعلق اس کا تخیل غلط تھا اور مسئلہ دہر کے اخلاقی پہلو پر کبھی اس کی نظر ہی نہیں گئی۔ بخلاف اس کے میں تو انسان کا بلند ترین نصب العین بھی عدم ممات سمجھتا ہوں جس کو اُسے اپنی تمام قوتوں کا مرکز بنا لینا چاہیے۔ اسی لیے میں ہر قسم کی حرکت کو جس میں کشمکش بھی شامل ہے، جس سے خودی زیادہ محکم ہو، ضروری سمجھتا ہوں اور اسی لیے میں صوفیانہ جمود اور راہبانہ سکون کا مخالف ہوں۔ میں اس کشمکش کا جو مفہوم لیتا ہوں وہ اصلاً اخلاقی ہے نہ کہ سیاسی۔ درآں حالیکہ نیٹشے کے پیش نظر غالباً اس کا صرف سیاسی مفہوم تھا (اس ذیل چند اور بھی نکتے بیان کیے ہیں اور ان تصریحات کے آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ میں نے جنگ "تنازع" کی ضرورت جس مفہوم میں تسلیم کی ہے وہ اصلاً اخلاقی ہی ہے اور ڈکنسن نے افسوس ہے کہ میری تعلیم مردانگی و سختی کے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے"

(ص ۲۹۰، ۲۹۱)

۳۔ مسٹر ڈکنسن یہ بھی فرماتے ہیں کہ میرے فلسفے کے اصول اگرچہ عام و عالمگیر ہیں، لیکن ان کا دائرہ اطلاق مختص و محدود کر دیا گیا ہے۔ یہ خیال بے شبہ ایک معنی میں صحیح ہے۔ شاعری اور فلسفے میں انسانی نصب العین ہمیشہ عالمگیر ہی رکھا جاتا ہے لیکن اس نصب العین کی تفصیل جب عملی زندگی میں کی جائے گی تو لامحالہ اس کا

> آغاز کسی مخصوص جماعت سے کرنا ہوگا جو اپنا ایک مستقل مسلک اور مخصوص وضع قطع رکھتی ہو اور جس کے حدود میں تبلیغ عملی و لسانی سے وسعت ہو سکتی ہو۔ یہ جماعت میرے عقیدے میں اسلام ہے۔ نسلی امتیاز جو اقوام کے اتحاد و اشتراک عمل کی راہ میں سب سے بڑا مانع ہے، اس کی سب سے زیادہ کامیاب مخالف اب تک یہی جماعت رہی ہے۔ ریناں کا یہ تصور غلط تھا کہ اسلام اور سائنس باہم متناقض ہیں۔ فی الحقیقت اسلام اور امتیاز نسلی باہم متناقض ہیں، یہ اصول نسلی نہ صرف اسلام بلکہ عام انسانیت کا سب سے بڑا دشمن ہے اور اس سے وسوسۂ شیطانی کی بیخ کنی کرنا تمام محبانِ نوعِ انسانی کا فرض ہونا چاہیے۔ میں نے جب یہ محسوس کیا کہ قومیت کا تخیل جو نسل و وطن کے امتیازات پر مبنی ہے، دنیائے اسلام پر بھی حاوی ہوتا جاتا ہے، اور جب مجھے یہ نظر آیا کہ مسلمان اپنے نصب العین کی عمومیت و عالم گیری کو چھوڑ کر وطنیت اور قومیت کے پھندے میں پھنستے جاتے ہیں تو بحیثیت ایک مسلمان اور محبِ نوعِ انسانی کے میں نے اپنا فرض سمجھا کہ ارتقائے انسانیت میں انھیں اُن کے اصلی فرائض پر توجہ دلا دوں۔
>
> اس سے انکار نہیں کہ اجتماعی زندگی کے ارتقا و نشوونما میں قبیلہ دار اور قومی نظامات کا وجود بھی ایک عارضی حیثیت اور ہنگامی ضروریات کے لئے مفید ہے، اور اگر ان کی اتنی ہی کائنات تسلیم کر لی جائے تو میں ان کا مخالف نہیں، لیکن جب انھیں ارتقائے انسانیت کی آخری انتہائی منزل قرار دیا جاتا ہے تو مجھے ان کے بدترین لعنت قرار دینے میں مطلق تامل نہیں۔ بے شبہ اسلام سے مجھے انتہائی شیفتگی ہے لیکن میں نے جو آغازِ کار کے لئے جمعیتِ اسلام کو منتخب کیا ہے، اس کی محرک قومی یا وطنی عصبیت نہیں جیسا کہ مسٹر ڈکنسن میری جانب منسوب کرتے ہیں بلکہ محض عملی سہولتیں ہیں، اس لیے کہ دنیا کی مختلف جماعات میں صرف جمعیتِ اسلام ہی مجھے اس غرض کے لئے سب سے زیادہ موزوں نظر آئی، پھر یہ بھی واضح رہے کہ اسلام کے حدود ایسے تنگ بھی نہیں جیسے مسٹر ڈکنسن نے سمجھ رکھے ہیں، قرآن جس وقت عامۂ خلائق کو اتفاق و اشتراک کے لئے صلائے عام دیتا ہے تو ان کے جزئی اختلافات کو بالکل نظر انداز کر کے کہتا ہے قل تعالوا الی کلمۃٍ سواءٍ بیننا و بینکم۔ (ص ۲۹۱، ۲۹۲)

اس کے بعد اقبال نے ڈکنسن کی ایک اور متعصبانہ غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اسلام کو ایک خون ریز مذہب سمجھنے کا جو متعصبانہ خیال یورپ میں قدیم سے چلا آتا ہے وہ ڈکنسن صاحب کے سر پر بھی سوار ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ نہ صرف مسلمان بلکہ کافۂ انام اسلامی عقیدے کی رو سے آسمانی بادشاہت میں داخل ہونے کے لائق ہے بشرطیکہ نسل و قوم کے اصنام کو توڑ دیا جائے اور ایک دوسرے کی خودی یا انا کو تسلیم کر لیا جائے۔ مجالس اقوام، حکم برداریاں، صلح نامے اور فرامین شاہی خواہ ان میں جمہوریت کا کتنا ہی رنگ بھرا جائے کسی طرح نوعِ انسانی کے لئے باعثِ فوز و فلاح نہیں بن سکتے۔ انسان کی فلاح صرف اس میں ہے کہ سب کو بالکل مساوی و آزاد سمجھا جائے بشرطیکہ

اس کی ہے کہ سائنس کا مصرف جواب تک دنیا کی ویرانی و بربادی میں ہوتا رہا ہے، سرے سے اس کو الٹ دیا جائے اور محض سیاسیات کو جس کا مقصود اب تک صرف اس قدر رہا ہے کہ جو قومیں زیادہ طاقتور اور زیادہ ہوشیار نہیں انھیں برباد کیا جائے ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ دیا جائے۔ بے شک دوسری قوموں کی طرح مسلمانوں نے بھی جنگجوئی و تسخیر ممالک سے کام لیا ہے اور مجھے اس سے بھی انکار نہیں کہ ان میں سے بعض نے اپنی ذاتی حرص و ہوس کو جامۂ مذہب پہنایا ہے، بایں ہمہ میں اذعان کامل کے ساتھ کہتا ہوں کہ ملک گیری عقائدِ اسلام میں ہرگز داخل نہیں بلکہ میرا تو یہ خیال ہے کہ مسلمانوں کے فتوحات اور کشور کشائیوں ہی نے اس مبارک نظام جمہوریت و معاشرت کے نشوونما کو روک دیا، جس کی تخم ریزی قرآن و احادیث نبوی کے صفحات میں کی گئی تھی، یہ ضرور ہوا کہ مسلمانوں نے بڑی بڑی سلطنتیں قائم کر لیں، لیکن اس کے لئے انھیں اپنے بعض اہم ترین اصول قربان کرنے پڑے اور اسلام کے سیاسی مطمح نظر پہ قدیم مشرکانہ رنگ پھر دوڑ گیا۔

اس کے بعد چین میں محض دعوت و تبلیغ کے اثر سے کروڑوں مسلمانوں کی موجودگی کی مثال دے کر اقبال کہتے ہیں کہ بغیر کسی قسم کے جبر و اکراہ اور سیاسی قوت کے عمل کے بھی اسلام بخوبی پھیل سکتا ہے۔

ڈکنسن کے الزام تعصب کے رد میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے بیس برس سے زاید دنیا کے فلسفے کا مطالعہ کیا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اس بنا پر رائے قائم کرنے میں بے تعصبی برت سکتا ہوں، میری فارسی مثنویوں کا مدعا اسلام کی وکالت نہیں، بلکہ مقصود صرف اس قدر تھا کہ دنیا کے سامنے ایک عام و عالمگیر تعمیری نصب العین پیش کروں، لیکن اس نصب العین کا خاکہ تیار کرتے وقت مجھے ناممکن معلوم ہوا کہ اس نظام معاشرت کو سرے سے نظر انداز کر جاؤں جس کی غایت وجود یہ ہے کہ ذات پات، دولت و مرتبہ، نسل و قوم کے امتیازات کو مٹا دیا جائے اور جس کی تعلیم یہ ہے کہ ایک طرف معاملات دنیوی کو بھی برتا جائے اور دوسری طرف انسان معاملات میں اغراض دنیوی سے بالکل قطع نظر کر کے محض احکام الٰہی پہ نظر رکھے۔ یورپ اس قدیم تعلیم سے بیگانہ ہے، یہ درس ہم اس کو دے سکتے ہیں۔ (ص ۲۹۱ تا ۲۹۴)

آخر میں کچھ وضاحتیں نکلسن کے لیے بھی ہیں۔ اوّل تو اقبال یہ کہتے ہیں کہ میں نے جو یادداشتیں آپ کو لکھ بھیجی تھیں اور جنھیں آپ نے اپنے مقدمہ اسرار خودی میں شامل کر دیا ہے، ان میں بالقصد میں نے اپنے اور مغربی حکما کے خیالات کے مابین تعلقات دکھائے تھے، اس خیال سے کہ اس سے انگلستان میں میرے خیالات سمجھنے میں سہولت ہوگی، ورنہ اگر میں چاہتا تو بہت آسانی سے اپنے خیالات کے لیے سررشتۂ استناد قرآن اور مسلمان صوفیہ و حکما کے اقوال سے پیش کر سکتا تھا بلکہ اسرار طبع اوّل کے دیباچے میں جو ہندوستان میں شائع ہوا تھا میں نے یہی کیا بھی تھا۔

پھر وہ کہتے ہیں کہ میں دعوے کے ساتھ کہتا ہوں کہ اسرار کا فلسفہ جو کچھ ہے وہ قدیم مسلمان صوفیہ و حکما ہی کی تعلیمات کا تکملہ ہے۔ برگساں نے دہر و زمان کی جو تشریح کی ہے، وہ سب ہمارے ہاں کے تصوف میں بھی موجود ہے۔ قرآن اگرچہ کوئی فلسفے کی کتاب نہیں، تاہم حیات انسانی کے مقصد و رفتار کے متعلق اس میں بھی متعین ہدایات موجود ہیں جن کا مبنیٰ بالآخر بعض اصول حکیمہ ہی ہیں۔ انہی قدیم اصول کا اگر کوئی موجودہ مسلمان متعلم فلسفہ آج اعادہ کرے اور وہ بھی قرآن اور فلسفہ ماخوذ از قرآن کی

روشنی میں دیں تو اس پر پرانی بوتلوں میں نئی شراب بھرنے کا اطلاق کرنا جیسا کہ ڈکنسن نے کیا ہے کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا۔ یہ تو محض قدیم متن کی تفسیر، جدید تجربات کی روشنی میں ہے۔ مقامِ تاسف ہے کہ مغرب اسلامی فلسفے سے اس قدر ناآشنا ہے۔ مجھے اس مبحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں یورپ کے علمائے فلسفہ کو بتا سکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفے میں کس بڑی حد تک اشتراک ہے۔ (ص ۲۹۴)

باوجود ان کے اس مسکت جواب کے جو وہ ۱۹۲۱ء ہی میں دے چکے تھے، اقبال کے بعض "کرم فرما" آج تک انہی پرانے اعتراضات کو تواتر و تسلسل کے ساتھ اٹھاتے چلے آتے ہیں" تاکہ اقبال کے اثرات میں کمی ہو۔ بہرکیف، مدیر معارف نے اقبال کی اس اہم تحریر کی افادیت کو محسوس کر کے اُسی زمانے میں اردو ترجمے کی صورت میں شائع کر دیا تھا، اور پوری دیانت کے ساتھ، یعنی اس سے قبل ان دونوں تبصروں کا ترجمہ بھی شائع کیا جن کے بعض نکات کی تردید اقبال نے اپنی اس تحریر میں کی تھی۔

اقبال کے سلسلے میں معارف کی ایک اہم تجویز جنوری ۱۹۲۲ء کے شذرات میں ملتی ہے۔ مدیر معارف نے اپنے شذرات میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے اس فیصلے پر تنقید کے ساتھ کہ شاہزادہ ولی عہد برطانیہ اور ان کے ساتھ گورنر صوبہ متحدہ، ممبر تعلیمات حکومت ہند، مہاراجہ گوالیار اور نواب صاحب رامپور کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگریاں دی جائیں — تجویز پیش کی ہے کہ اعزازی ڈگریاں ارباب علم و فضل کو دی جانی چاہئیں اور ایسے فضلاء سے قطع نظر جن کی سیاسیات مسلم یونیورسٹی کے نزدیک غیر پسندیدہ ہے، اپنی طرف سے بعض ایسے فضلاء کے نام بھی پیش کیے ہیں جو "اہل معاملات" میں سے ہیں اور اس اعزاز کے مستحق ہیں یعنی سید امیر علی، عماد الملک سید حسین بلگرامی، ڈاکٹر اقبال، جسٹس عبدالرحیم اور عبدالحلیم شرر۔ مدیر معارف لکھتے ہیں:

> "علی گڑھ مسلم یونیورسٹی جس کی بابت امیدیں دلائی گئی تھیں کہ وہ قرطبہ اور بغداد کی جانشین ہوگی، بالآخر جب وجود میں آگئی تو اس کا سب سے پہلا کارِ نمایاں دنیا کے سامنے یہ پیش ہوتا ہے کہ ۱۲ فروری کو شاہزادہ ولی عہد بہادر، مسلم یونیورسٹی کی سرزمین کو اپنے ورود سے مشرف کریں گے، یونیورسٹی انہیں ڈاکٹر کی اعزازی ڈگری دے گی اور ان کے ساتھ چار اور صاحبوں کو بھی ڈاکٹر کی اعزازی ڈگری عطا ہوگی۔ یہ قابلِ اعزاز اصحاب اربعہ کون ہیں؟ گورنر صوبہ متحدہ، ممبر تعلیمات حکومت ہند، مہاراجہ صاحب گوالیار اور نواب صاحب رامپور۔ اس سے قطع نظر کر کے کہ مسلم یونیورسٹی کی یہ انگریز نوازی موجودہ قومی جذبات کے کہاں تک موافق ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن خوش نصیب اصحاب اربعہ پر یہ اعزاز کی بارش ہونے والی ہے وہ واقعتہً اس اعزاز سے کچھ بھی مناسبت رکھتے ہیں؟ اس سوال کا جواب آج مسلم یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد آسانی سے ٹال سکتے ہیں لیکن ایک وقت آنے والا ہے جب یہ سوال اس آسانی سے نہ ٹل سکے گا، اور جب دنیا کی ہر امانت کی طرح اس امانت کا بھی حساب دینے پر مجبور ہونا پڑے گا، بہتر ہوگا اس وقت کے لئے کوئی معقول جواب ابھی سے سوچ

لیا جائے۔

یونیورسٹیوں کی غرض یہ ہوتی ہے کہ علم و اخلاق کی روایات کو زندہ رکھا جائے اور ان کی زندگی ترقی دی جاتی رہے، آنریری ڈگری انتہائی اعزاز ہے جو کوئی یونیورسٹی اپنے اصل مقاصد کے لحاظ سے کسی فرد کو دے سکتی ہے، باقی اگر کسی دولت مند نے باوجود علم و اخلاق سے معرا ہونے کے یونیورسٹی کی مالی مدد کی ہے تو اس احسان کے اعتراف کے لئے یونیورسٹی کے پاس اور بہت سی صورتیں ہیں مثلاً یہ کہ اسے یونیورسٹی کا ریکٹر منتخب کر دیا جائے، اس کے نام پر کوئی عمارت یونیورسٹی میں تعمیر کرا دی جائے و قس علی ھذا ......

دنیا کی دوسری یونیورسٹیوں میں آنریری ڈگریاں جس درجے کے کاملین فنون و اساتذۂ علوم کو ملتی رہتی ہیں، اس کی توضیح کے لئے یورپ و امریکہ سے مثالیں تلاش کر کے لانے کی حاجت نہیں خود ہندوستان میں علی گڑھ سے چند قدم پر بنارس اور ذرا اور آگے بڑھ کر کلکتہ ہے، ولی عہد بہادر کا استقبال ان دونوں جگہوں میں بھی ہوا، آخر ان یونیورسٹیوں نے اس موقعے پر کیا کیا؟ بنارس کی ہندو یونیورسٹی نے ڈاکٹریٹ کی آنریری ڈگری دی تو کس کو؟ مسز بسنٹ کو جن کے ہاتھوں ہندو کالج کی بنیاد پڑی تھی، جن کی ایک عمر ہندو علوم و فنون کی ترویج و اشاعت میں بسر ہو چکی ہے اور جن کی علمی و دماغی قابلیت کا اعتراف ملک کے نہیں، دنیا کے گوشے گوشے سے ہو چکا ہے۔ کلکتے کی سرکاری یونیورسٹی نے متعدد اشخاص کو ڈاکٹریٹ کی آنریری ڈگریاں دیں مگر یہ کون لوگ تھے؟ یہ وہ تھے جو اپنی عمریں فلسفہ، سائنس، تاریخ و ادب کی خدمت گذاری میں صرف کر چکے ہیں، جن کا نام علمی دنیا میں بچے بچے کی زبان پر ہے اور جن کی عزت و تعظیم کر کے خود علم و فن کی عزت و تعظیم کرنا ہے، مسلمانوں میں بے شک قحط الرجال ہے لیکن کیا یہ قحط اس قدر سخت ہے کہ مسلم یونیورسٹی کو اپنے اخوان طریقت میں چند افراد بھی اس پائے کے نظر نہ آئے؟ ان لوگوں سے قطع نظر کیجئے جن کی سیاسیات مسلم یونیورسٹی کے نزدیک قابل نفرت ہے، تو بھی کیا اہل موالات میں ایک متنفس بھی اس پائے کا نہیں مل سکتا؟ سید امیر علی کی خدمات تاریخ و مذہب، عماد الملک سید حسین بلگرامی کا علم و فضل و تعلق علی گڑھ، ڈاکٹر اقبال کی فلسفیانہ و ادبی عظمت، جسٹس عبدالرحیم کی قانونی دست نظر، مولوی عبدالحلیم شرر کی خدمات زبان و ادب شاید یہ تمام قربانیاں مسلم یونیورسٹی کی درگاہ میں ناقابل قبول ہیں۔

(ص ۵ تا ۷)

جولائی ۱۹۲۲ء کے شذرات میں اس مسئلے کا ذکر پھر آتا ہے۔ ماہ گذشتہ میں برطانیہ کی ایک ممتاز یونیورسٹی کی طرف سے ایک اداکارہ مس ایلن ٹیری کو بھی ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری دیئے جانے کی خبر آ چکی تھی۔ اس لئے مدیر معارف نے لکھا کہ پچھلے شش ماہی میں ہماری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے ملک کے بعض رنگین طبع امرا کو علمی خطابات سے مفتخر کرنے کی جو تجویز

فرمائی تھی، اُس کے لیے سینٹ اینڈ ریلوز یونیورسٹی کے اس طرزِ عمل سے زیادہ واضح و مستند سندِ جواز اور کہاں سے ہاتھ آ سکتی ہے۔" (ص ۴)

جنوری ۱۹۲۳ء کے شمارے میں شذرات میں پھر ذکرِ اقبال آتا ہے اور موقع ہے اقبال کو سر کا خطاب ملنے کا۔ مدیر معارف کو شکایت ہے کہ حکومت نے تاخیر سے قدر دانی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

> "سالِ نو کے عجائباتِ خطاب میں ڈاکٹر اقبال کا سر اقبال بن جانا ہے اگر حکومت نے ہمارے قومی شاعر کی یہ علمی قدر دانی کی ہے تو یہ فالِ نیک مبارک ہو، اور اسی کے ساتھ یہ اس امر کا تازہ ثبوت ہے کہ ہماری ملکی زبان کے خدمت گزاروں کی قدر دانی انگریز اس وقت تک نہیں کرتے جب تک ان کے خیالات رومن خط میں ان کے پیشِ نظر نہ ہوں۔ ڈاکٹر اقبال بیس برس سے مختلف مشرقی زبانوں میں اپنے افکارِ نادرہ اور جذباتِ عالیہ کا اظہار کر رہے ہیں لیکن ہماری حکومت نے ان کا اعتراف اس وقت کیا جب پروفیسر نکلسن کے قلم سے ان کے بعض رموز و اسرارِ شاعرانہ انگلستان کی بزمِ سخن میں جا کر فاش ہوئے۔" (ص ۸)

اگست ۱۹۲۳ء کے شمارے میں اقبال کی مشہور فارسی نظم "نغمۂ ساربانِ حجاز" کے عنوان سے چھپی ہے جس کے آٹھ بند ہیں اور جو یوں شروع ہوتی ہے "درہم و دینارِ من دولتِ بیدارِ من . . . ." (ص ۳۷) غالباً تازہ ہوگی یعنی اسی زمانے میں کہی گئی ہوگی جبکہ معارف میں چھپی ہے۔

اپریل اور مئی ۱۹۲۴ء کے دو شماروں میں اقبال کی بھیجی ہوئی دو فارسی غزلیں بعنوان "انوارِ منیر" چھپی ہیں جن پر محمد اختر منیر سیاحِ ایران و عراق' در بغداد" کا نام درج ہے اور "مرسلہ اقبال" کی صراحت بھی موجود ہے۔ اپریل کے شمارے والی غزل کا مطلع یہ ہے:

جہانِ من ہمہ از سامانِ سامانے نمی بینم چہ درمانہا بہ ہر دردے و درمانے نمی بینم (ص ۳۱۴)

مئی ۱۹۲۴ء کے شمارے میں قافیہ و ردیف کی تبدیلی کے ساتھ، غزل اس مطلعے سے شروع ہوتی ہے:

بہار و بوستان و سبزہ و نسرین نمی خواہم لبِ جوی و لبِ جام و لبِ نوشین نمی خواہم (ص ۳۸۹)

محمد اختر منیر، اور اقبال سے ان کے مراسم کے بارے میں ممکن ہے کوئی واقف مزید معلومات بہم پہنچا سکے۔

جنوری تا جون ۱۹۲۴ء کے کسی درمیانی شمارے (غالباً فروری ۱۹۲۴ء) میں بھی اقبال کا کلام شائع ہوا تھا جیسا کہ پیشِ نظر "فہرستِ مضمون نگارانِ معارف جلد سیزدہم" میں شعرا کی فہرست سے معلوم ہوتا ہے۔ اس جلد کے ص ۱۲۴ پر کلامِ اقبال چھپا تھا' لیکن وہ خاص شمارہ اس وقت بدست نہیں۔

جنوری ۱۹۲۵ء کے شمارے میں شذرات عبدالسلام ندوی کے قلم سے ہیں جیسا کہ فہرستِ مضامین میں درج ہے۔ اور اس میں اس خبر پر اظہارِ مسرت کیا گیا ہے کہ مسلم یونیورسٹی نے اقبال اور سید امیر علی کو ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری دینے کا فیصلہ کر لیا ہے، کیونکہ ابتداءً یہ تجویز معارف ہی کے شذرات میں پیش کی گئی تھی۔ وہ لکھتے ہیں:

> "ہم کو نہایت مسرت ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی نے صاحب زادہ آفتاب احمد خاں کے دورِ حکومت میں علم پرستی شروع کر دی ہے اور اس سلسلے میں ڈاکٹر اقبال اور سید امیر علی کو ڈاکٹری کی ڈگری دینے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس نے گذشتہ سال اس کے لئے جس مرغ زریں بال کا انتخاب کیا تھا، اس کو دیکھتے ہوئے ہم کو یہ بالکل توقع نہیں تھی کہ وہ کبھی ان لوگوں پر بھی اپنی نگاہ غلط انداز ڈالے گی جو خواہ مخواہ سفید فلس کیپ کاغذ کو سیاہ کرتے رہتے ہیں، لیکن ہم خوش ہیں کہ صاحب زادہ صاحب نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور اب اگر ہمارا جدید تعلیم یافتہ گروہ مسلم یونیورسٹی کی ڈگری کو وقعت کی نگاہ سے دیکھتا ہے تو ہم کو یقین ہے کہ ہماری یونیورسٹی کا یہ حسن انتخاب اس کے بعض افراد کو دوسرے قومی و ذاتی مشاغل کے ساتھ علمی خدمات کی طرف بھی متوجہ کرے گا۔"
>
> (ص ۴۰۳)

اسی شمارے میں اقبال کا ایک ضمنی ذکر "علامہ شروانی" کے عنوان سے مولانا حبیب الرحمان خاں شروانی کے خاندانی و شخصی حالات اور علمی و تعلیمی اور دیگر کارناموں پر سید منظر علی وقار (حیدر آباد دکن) کے قلم سے نکلا ہے جس میں ان شعرائے اُردو میں جن کی نغز گوئی سے مولانا شروانی شاد کام ہوتے ہیں اقبال کا نام بھی آتا ہے۔ (ص ۴۰)

اسی شمارے میں نیٹشے کے فلسفۂ اخلاق پر بھی ایک مضمون چھپا ہے جو سید مظفر الدین ندوی کے قلم سے ہے اور جس میں نیٹشے کے بارے میں "پیام مشرق" کے کچھ اشعار بھی دیئے گئے ہیں۔ اس مضمون کی ضرورت درحقیقت اُردو داں حلقے کے لیے اقبالیات ہی کے ذیل میں آتی ہے جس کو معارف نے اُسی زمانے میں پورا کر دیا تھا۔

اسی طرح مئی ۱۹۲۶ء کے شمارے میں سید محمد حسن ترمذی کا ایک عمدہ مضمون "علم التاریخ" پر نکلا ہے جس کا خاتمہ اقبال کے ان اشعار پر ہوتا ہے:

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پہ آسکتا نہیں — محوِ حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی
شب گریزاں ہو گی آخر جلوۂ خورشید سے — یہ چمن معمور ہو گا نغمۂ توحید سے (ص ۳۵۰)

یہیں پر اس جائزے کو ختم کیا جاتا ہے جو معارف کے ابتدائی دس برسوں کا احاطہ کرتا ہے۔ اس جائزے کو اقبال اور سید سلیمان ندوی کے مکتوبات کی روشنی میں غالباً مفید بنایا جا سکتا ہے۔ بہر کیف اس جزوی جائزے سے بھی اقبالیات کے سلسلے کی کئی مفید معلومات ملتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ باوجود اس کے کہ مدیر معارف کے نزدیک جو ترک موالات کے قائل تھے اور اقبال اہل موالات میں سے تھے، اور "اسرار خودی" کے ایک نکتے سے بھی انھیں اختلاف تھا، سر کے خطاب سے بھی کچھ سرد مہری تھی، بایں ہمہ انھوں نے اقبال کے بلند قومی مرتبے اور اعلیٰ خدمات علم و فضل، اور شاعرانہ کمالات کے ذکر سے مسلسل معارف کے صفحات کو مزین رکھا۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے سامنے معارف ہی نے اوّل اوّل تجویز پیش کی کہ ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری اقبال کو دی جائے اور اس طرح اقبال پر نہیں، ملت پر ایک احسان کیا کہ اپنے اس محسن کو مسلسل یاد رکھنے اور پہچاننے کا فرض ملت کو اُسی ابتدائی زمانے میں سمجھایا جبکہ اقبال کے بعض نکتہ چیں لفظی گرفت سے آگے کی بات سوچتے ہی نہیں تھے۔

اقبال اور اقتصادیات

ڈاکٹر مرزا امجد علی بیگ

حکیم الامت اور شاعرِ مشرق یا نظریہ پاکستان کے خالق کی حیثیت سے تو لوگ علامہ اقبال سے متعارف ہیں لیکن ان کی اقتصادیات سے دلچسپی پر ذرا کم ہی بحث ہوتی ہے حالانکہ ان کی علمی و تحقیقی کوششوں کا پہلا ثمر "علم الاقتصاد" نام کی ایک کتاب ہے جو انہوں نے سن ۱۹۰۳ء میں شائع کی جب وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے شعبے میں اسسٹنٹ پروفیسر ہوا کرتے تھے۔[1] خود ڈاکٹر اقبال نے مہاراجہ سر کشن پرشاد بہادر کو ایک خط میں لکھا ہے کہ "علم الاقتصاد پر سب سے پہلے مستند کتاب میں نے لکھی ہے۔"[2] قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی نے اقبالیات کے تنقیدی جائزے میں جو ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا فرمایا ہے کہ "یہ کتاب سن ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی اور اب نایاب ہے۔ اس کا اصل مسودہ اقبال نے عطیہ بیگم کو دیا تھا۔ اپنی اس تصنیف کو اقبال نے خود بھی کوئی اہمیت نہ دی اور اس کی دوسری اشاعت کی کبھی نوبت نہ آئی۔"[3] اور بقول ممتاز حسن صاحب "اشاعت تو درکنار کتاب نظروں سے ایسی غائب ہوئی کہ کہیں سے ایک نسخہ مہیا کرنا دشوار ہو گیا۔ خوش قسمتی سے لاہور کی پبلک لائبریری میں اس کا ایک نسخہ دستیاب ہو گیا۔ اسے عاریتاً اقبال اکادمی نے حاصل کیا اور سن ۱۹۶۱ء میں اسے شائع کیا۔"[4] اس ایڈیشن میں ممتاز حسن صاحب کا پیش لفظ اور ڈاکٹر انور اقبال قریشی، سابق مشیر اقتصادیات حکومت پاکستان کا مقدمہ شامل ہے۔ مجلہ اقبال ریویو کے مدیر معاون جناب خورشید احمد نے نسخے کے متن کی تصحیح انجام دی ہے اور متن پر حواشی بھی لکھے ہیں۔ انگریزی اصطلاحات اور ان کی وضاحت بھی حاشیے میں درج کی گئی ہے۔ چونکہ عام طور سے لوگوں نے اس کتاب کا مطالعہ کم کیا ہے، لہٰذا اس مختصر مقالے میں کتاب "علم الاقتصاد" کی نمایاں خصوصیات واضح کرنے کے بعد چند اہم معاشی موضوعات پر علامہ اقبال کے خیالات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

"علم الاقتصاد" ڈاکٹر اقبال کے یورپ جانے سے دو برس پیشتر شائع ہوئی۔ اس تصنیف کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ مصنف نے اقتصادیات کی باقاعدہ تعلیم کالج میں حاصل نہیں کی۔ بی اے میں انگریزی، فلسفہ اور عربی اقبال کے اختیاری مضامین تھے۔ سن ۱۸۹۹ء میں انہوں نے فلسفے میں ایم اے کیا۔ "علم الاقتصاد" ایم اے کرنے کے چار سال بعد شائع ہوئی۔ انور اقبال قریشی نے اپنے دیباچے میں فرمایا ہے: "کتاب کو پڑھنے کے بعد یہ خیال پیدا ہوا کہ اقبال نے اپنی کیمبرج کی تعلیم کے دوران میں معاشیات کے پروفیسر مارشل کے لیکچر ضرور سنے ہوں گے کیونکہ اس زمانے میں مارشل کا کیمبرج میں بہت شہرہ تھا اور یہ کتاب ان لیکچروں سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہوگی۔ کتاب کو زیادہ غور سے پڑھنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس میں پروفیسر ٹاسگ کا اثر زیادہ نمایاں ہے لیکن میری حیرت کی انتہا نہ رہی جب مجھے پتا چلا کہ علم الاقتصاد سن ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی اور اقبال سن ۱۹۰۵ء میں انگلستان گئے۔ اس وقت

تک ٹاسنگ کی کتاب شائع نہیں ہوئی تھی اور مارشل کے لکچروں سے متاثر ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا تھا۔"

اس تصنیف کے ماخذ کے سلسلے میں مصنف کا اپنا دیباچہ جو کتاب علم الاقتصاد پر تحریر کیا گیا ہے، ہماری رہنمائی کے لئے کافی ہے۔ علامہ نے فرمایا ہے: "اس دیباچے میں یہ واضح کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب کسی خاص انگریزی کتاب کا ترجمہ نہیں بلکہ اس کے مضامین مختلف مشہور اور مستند کتب سے اخذ کئے گئے ہیں اور بعض جگہ میں نے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔" اس ضمن میں یہ نکتہ بھی اہم ہے کہ پروفیسر مارشل کی کتاب اصول اقتصادیات PRINCIPLES to ECONOMIC کا پہلا ایڈیشن سنہ ۱۸۹۰ء میں شائع ہو چکا تھا۔ سنہ ۱۸۹۱ء میں دوسرا ایڈیشن، سنہ ۱۸۹۵ء میں تیسرا ایڈیشن اور سنہ ۱۸۹۸ء میں چوتھا ایڈیشن منظر عام پر آ چکا تھا۔ یعنی سنہ ۱۹۰۳ء میں جب اقبال کی کتاب علم الاقتصاد شائع ہوئی اس وقت تک مارشل کی شہرہ آفاق تصنیف اصول اقتصادیات کے چار ایڈیشن شائع ہو چکے تھے۔ چونکہ اقبال نے خود اعتراف کیا ہے کہ "انہوں نے مستند کتب سے استفادہ کیا ہے لہٰذا یہ نتیجہ اخذ کرنا بیجا نہ ہوگا کہ انہوں نے مارشل سے بھی استفادہ کیا ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مارشل سے استفادے کے واضح ثبوت اس تصنیف میں موجود ہیں۔ ابتدائی ابواب کے کئی پیراگراف مارشل کی کتاب اصول اقتصادیات کا بلاواسطہ ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔ ورنہ یہ تو ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس تصنیف سے متاثر ہو کر قلمبند کئے گئے ہیں۔"

اقبال نے اس دیباچے میں اپنے مربی و محسن ڈاکٹر آرنلڈ کا تذکرہ بھی کیا ہے کہ ان کے فیضان صحبت اور تحریک سے یہ تصنیف معرض وجود میں آئی۔ لالہ جیا رام اسسٹنٹ پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور اور اپنے ہم جماعت فضل حسین (جو بعد میں سر فضل حسین کے نام سے مشہور ہوئے) کے تعاون کا اعتراف بھی اس دیباچے میں موجود ہے کیونکہ اقبال نے ان حضرات کے کتب خانوں سے استفادہ کیا تھا۔

کتاب علم الاقتصاد پانچ حصوں پر مشتمل ہے۔ حصہ اول میں صرف ایک باب ہے اور اس میں علم الاقتصاد کی ماہیت اور اس کے طریق تحقیق پر بحث کی گئی ہے۔ حصہ دوم میں جو پیدائش دولت سے متعلق ہے، چار ابواب ہیں جو بالترتیب زمین، محنت، سرمایہ اور پیدائش دولت کے لحاظ سے کسی قوم کی قابلیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ حصہ سوم میں تبادلۂ دولت کے چھ ابواب ہیں جن میں مسئلہ قدر، تجارت بین الاقوام، زر نقد کی ماہیت اور اس کی قدر، حق الضرب، زر کاغذی اور اعتبار اور اس کی اہمیت پر بحث کی گئی ہے۔ حصہ چہارم یعنی پیداوار دولت کے حصہ دار کے ذیل میں بھی چھ ابواب ہیں جن میں لگان، سود، منافع، اجرت، دستکاروں کی حالت پر مقابلۂ نامکمل کا اثر اور مالگزاری کا جائزہ لیا گیا ہے۔ حصہ پنجم کے تین ابواب ہیں جن میں آبادی، وجہ معیشت، جدید ضرورات کی افزائش اور صرف دولت کا تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

اس مختصر مقالے میں تمام موضوعات پر سرسری سا تبصرہ بھی ناممکن ہے اس لئے صرف تین اہم موضوعات یعنی ملکیت زمین، بے قید معیشت اور تعلیم کی اقتصادی اہمیت پر اقبال کے خیالات کا ایک مختصر سا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

اپنی کتاب علم الاقتصاد کے چوتھے حصے میں جہاں پیداوار دولت کے حصہ داروں کا مفصل جائزہ پیش کیا گیا ہے اس کے پہلے باب میں جو لگان سے متعلق ہے اقبال نے فرمایا ہے کہ "جائداد شخصی کی صورت میں لگان خود بخود پیدا ہوتا ہے۔ جوں جوں آبادی

بڑھتی جاتی ہے جو زمینیں افزائش آبادی کے پیشتر کاشت کی جاتی تھیں ان کا لگان بڑھ جاتا ہے۔ زمیندار روز بروز دولتمند ہوتے جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ مزید دولت جو ان کو ملتی ہے نہ اُن کی اپنی کوششوں اور نہ ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار بڑھنے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لہٰذا بعض حکما کے نزدیک زمین کسی خاص فرد کی ملکیت نہیں بلکہ قومی ملکیت ہونی چاہیے یا بالفاظِ دیگر یوں کہو کہ لگان کی یہ زائد مقدار جو آبادی کی زیادتی کے سبب پیدا ہوتی ہے۔ سرکار یا قوم کا حق ہے نہ کہ زمینداروں کا۔ یہ ایک دلچسپ بحث ہے لیکن چونکہ یہ ابتدائی کتاب اس کے لئے موزوں نہیں اس واسطے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں[۹]

علم الاقتصاد کی ابتدائی کتاب میں تو اقبال نے اس مسئلے پر تفصیلی بحث سے گریز کیا لیکن جب ان کی شاعری جزوِ پیغمبری بنی تو زبورِ عجم میں انہوں نے ایک انقلابی نعرہ بلند کیا ؎

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کارِ دہقاناں خراب
انقلاب! انقلاب اے انقلاب!!

یا ؎

وہ خدایا یہ زمیں میری نہیں تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں میری نہیں تیری نہیں

بلکہ ارض اللہ ہے

ابلیس کی مجلس شوریٰ میں جہاں ابلیس نے اندیشے ظاہر کئے ہیں کہ ؎

عصرِ حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف
ہو نہ جائے آشکارا شرعِ پیغمبر کہیں

وہاں بھی ملکیتِ زمین کا تذکرہ ہے ؎

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب
پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

سنہ ۱۹۰۴ء میں جب علم الاقتصاد شائع ہوئی، سرمایہ دارانہ نظام کا بول بالا تھا اس اقتصادی نظام میں نجی ملکیت کے ساتھ ساتھ حکومت کی مداخلت سے آزاد اور بے لگام معیشت اہم حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال نے بے قید معیشت پر اپنی پہلی تصنیف ہی میں ناقدانہ تبصرہ کیا۔ عاملین پیدائش کی اُجرت کا تجزیہ کرتے ہوئے دستکاروں کی حالت پر مقابلہً ناکمل اثرات پر بحث کی ہے اور بے قید معیشت کی خامیوں کی نشان دہی فرمائی ہے: "حکما کا ایک طبقہ جس کو حکمائے متوکلین کے نام سے موسوم کرنا چاہیے کہتا ہے کہ موجودہ نظامِ صنعت میں قوانین وغیرہ کی مدد سے کوئی دست اندازی نہیں کرنی چاہیے بلکہ اس کو تمام قانونی اور دیگر قیود سے آزاد کر کے اس بات پر اعتماد کرنا چاہیے کہ بالآخر جو کچھ ہوگا نوعِ انسان کے لئے اچھا ہوگا۔ مگر یاد رکھنا چاہیے کہ حقیقی آزادی قیود کو دور کرنے سے حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ بعض قیود ایسے ہوتے ہیں جن سے آزادی کا دائرہ اور زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔"[۱۰]

سنہ ۱۹۰۴ء سے پہلے بھی بے قید معیشت یا سرمایہ دارانہ نظام کے متعلق علامہ کی رائے بہت اچھی نہ تھی۔ یہ آگے بڑھ کر دریائے تند و تیز کی شکل اختیار کرتی ہے اور طلوعِ اسلام میں وہ فرماتے ہیں ؎

تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

یا لینن خدا کے حضور فریادی ہے ؎

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ   دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

علم الاقتصاد میں دستکاروں کی حالت کا تجزیہ اور اجرت کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال مزدور کی حمایت کرتے ہیں اور اس کی اجرت میں اضافے کی تجاویز پیش کرتے ہیں۔ یہی انداز ان کی شاعری میں بھی نمایاں ہے بندۂ مزدور کے اوقات کی تلخی اور سرمایہ داری کی حیلہ گری پر جا بجا تنقید کی ہے۔ بالِ جبریل میں یعنی خدا کے حضور میں عرض پرداز ہے ؎

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

اس ضمن میں ایک ضروری بات یہ بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اگرچہ سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ میں اقبال مزدور کے حامی ہیں اور لینن اور کارل مارکس کی زبان سے انہوں نے بہت کچھ کہا ہے اور کہلوایا ہے مگر وہ روسی اشتراکیت کو جو مساواتِ شکم سے زیادہ نہیں، لادینیت اور منفیت کا مظاہرہ سمجھتے ہیں[۱۰]

روس را قلب و جگر گردید خون   از ضمیرش حرفِ لا آمد بروں
کردہ ام اندر مقاماتش نگاہ   لا سلاطیں، لا کلیسا، لا الٰہ
فکرِ او در تندبادِ لا بماند   مرکبِ خود را سوئے الّا نراند
در مقامِ لا نیاساید حیات   سوئے الّا می خرامد کائنات

بے قید معیشت پر مختلف زاویوں سے تنقید کرنے والوں کی کبھی کمی نہیں لیکن مرض کی تشخیص کے بعد صحیح علاج کی کوشش کم کی گئی ہے۔ سنہ ۱۹۰۳ء میں اقبال نے کئی ایسے عوامل کی نشاندہی کی جو قومی ترقی کے لئے بے حد اہم ہیں۔ مثلاً قومی تعلیم، تحدیدِ نسل اور صرفِ دولت وغیرہ اور جن پر موجودہ زمانے میں کافی تحقیق کی جا رہی ہے۔ تحدیدِ نسل اور صرفِ دولت پر شرح و بسط کے ساتھ علیحدہ تبصرے کی ضرورت ہے۔ اس مختصر مقالے میں تعلیم کی اقتصادی اہمیت پر مختصراً روشنی ڈالی جائے گی۔

عاملینِ پیدائش کی اجرت کا تجزیہ یوں تو اقتصادیات کی ہر کتاب کا ایک ضروری جزو ہوتا ہے لیکن اقبال کی اس تصنیف میں ایک علیحدہ باب میں دستکاروں کی حالت پر مقابلۂ مکمل کے اثرات کا جائزہ لیا گیا ہے اور اجرت سے متعلق اس زمانے کے مستند نظریات بیان کرنے کے بعد انہوں نے فرمایا:

> ”ہمارے نزدیک کمی اجرت کا مفید ترین نسخہ قومی تعلیم ہے یہ وہ چیز ہے جس سے دستکار کا ہنر، اس کی محنت کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے۔ اس کے اخلاق سنورتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے۔ تعلیم کی مدد سے دستکار اپنے کام کو سہولت کے ساتھ کرنے کی راہیں سوچ سکتا ہے اور شراب خوری اور ہر قسم کی غلط کاری سے محفوظ رہتا ہے جو بالعموم جہالت اور ناعاقبت اندیشی کا نتیجہ ہوا کرتا ہے[۱۱]۔“

قومی تعلیم کا خیال ہمیشہ ان کے ذہن میں موجود رہا۔ علم الاقتصاد کی تصنیف کے زمانے میں یا اس سے کچھ پہلے تمہید کی طرح

تربیت کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں بھی قومی تعلیم کا تذکرہ ہے

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

یہ اقبال کے دورِ اول کی شاعری ہے۔ شاعری کے دوسرے دور میں طلبۂ علی گڑھ کالج کے نام جو پیغام ہے اس میں بالواسطہ تعلیم کے مقصد کی طرف اشارہ ہے:

آتی تھی کوہ سے صدا رازِ حیات ہے سکوں کہتا تھا مورِ ناتواں لطفِ خرام اور ہے
موت ہے عیشِ جاوداں ذوقِ طلب اگر نہ ہو گردشِ آدمی ہے اور گردشِ جام اور ہے
شمعِ سحر یہ کہہ گئی سوز ہے زندگی کا راز غمکدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے

دوسرے دور کی شاعری میں اور پھر اسرار و رموز، بالِ جبریل اور ضربِ کلیم میں تعلیم و تربیت کے مختلف پہلوؤں پر کھل کر اظہارِ خیال فرمایا ہے۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے اقبالِ کامل میں تعلیم کے موضوع پر اقبال کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنی شاعری کے پہلے اور دوسرے دور میں تعلیم پر کچھ نہیں لکھا۔ اس موضوع پر سب سے پہلے انہوں نے اپنی شاعری کے تیسرے دور میں اپنے خیالات ظاہر کئے[۲۵]۔ مجھے بصد ادب یہ عرض کرنا ہے کہ اقبال نے اپنی شاعری کے پہلے اور دوسرے دور میں بھی تعلیم پر اظہارِ خیال کیا اور ان کی شاعری کے دورِ اول کے زمانے میں شائع شدہ کتاب علم الاقتصاد میں قومی تعلیم کی جو اہمیت انہوں نے بتائی اس پر اندازاً ۶۰ سال تک کسی نے توجہ نہ دی۔ سنہ ۱۹۶۱ء میں پروفیسر شولٹز نے امریکن اکنامک ایسوسی ایشن کے سالانہ اجلاس میں اپنے خطبۂ صدارت میں قومی تعلیم کی اقتصادی اہمیت کو واضح کیا۔ اس کے بعد سے اس موضوع پر مضامین کا ایک سیلاب امڈ آیا ہے۔ اقتصادیات کے کسی بھی قابلِ قدر جریدے کو اٹھا کر دیکھئے تعلیم کی اقتصادی اہمیت پر ایک نہ ایک مضمون ضرور نظر آئے گا۔

تعلیم اور اقتصادی ترقی کے موضوع پر ایک اور مشہور ماہرِ اقتصادیات جان گالبریتھ نے سنہ ۱۹۶۱ء میں ہندوستان کی ایک یونیورسٹی میں تقریر کرتے ہوئے کہا تھا: "امریکہ میں دوسروں کے ساتھ ساتھ پروفیسر شولٹز کی تحقیقات نے حال ہی میں یہ واضح کیا ہے کہ تعلیمی اخراجات سے پیداوار میں معتدبہ مدد ملتی ہے۔ انسانوں کی ذہنی اصلاح پر صرف ہونے والے ہر ڈالر سے قومی آمدنی میں اکثر اتنا اضافہ ہوتا ہے کہ ریلوں، مشینی آلات یا دوسری اشیائے سرمایہ پر اٹھنے والے کسی ڈالر سے بھی نہیں ہوتا۔ کسانوں اور مزدوروں کو بے علمی سے نجات دلانا یقیناً بجائے خود بھی ایک مقصد ہے لیکن ساتھ ہی یہ ہر طرح کی زراعتی ترقی کے لئے ایک ناگزیر اقدام بھی ہے۔ دنیا بھر میں جہاں کہیں بھی دیہاتی ان پڑھ ہیں زراعت کی ترقی رکی پڑی ہے۔ جہاں کہیں بھی دیہاتی پڑھ لکھ گئے ہیں ترقی کے راستے کھل گئے ہیں۔ اس رخ سے دیکھا جائے تو تعلیم سرمایہ کاری کی نہایت پیداکار صورت بن جاتی ہے۔"[۲۶]

ماہرینِ اقتصادیات کے مشوروں پر عمل کرتے ہوئے قومی منصوبہ بندی میں اب تعلیم کو دوسرے شعبوں کے مقابلے میں ترجیح دی جاتی ہے۔ مرکزی اور صوبائی بجٹ میں ایک مخصوص رقم تعلیم کے لئے رکھی جاتی ہے اور ہر سال اور ہر منصوبے میں اس رقم میں اضافہ کیا جا رہا ہے۔ ماہرینِ اقتصادیات نے بتایا ہے کہ ترقی یافتہ ممالک اپنی قومی آمدنی کا ۴ فی صد یا اس سے زائد تعلیم پر صرف

کرتے ہیں اور پسماندہ ممالک دو فی صد یا اس سے کم۔ لہٰذا ہم دانستہ طور اس کی کوشش کرتے ہیں کہ تعلیم پر زیادہ سے زیادہ رقم خرچ کی جائے تاکہ ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل بحسن و خوبی انجام پذیر ہو سکے۔

یہ سب کچھ ہم ۱۹۶۱ء کے بعد کرنے لگے ہیں لیکن اقبال کی وسیع النظری اور حکیمانہ طرزِ فکر قابلِ ستائش ہے کہ علامہ نے ۱۹۰۳ء یا اس سے پہلے قومی تعلیم کی اہمیت کا اندازہ لگایا تھا۔ ہماری بدقسمتی ہے کہ ہم نے کبھی اس جانب توجہ نہ دی۔

اقتصادیات کے ایک طالب علم کی حیثیت سے راقم الحروف کی رائے میں علامہ کی طرزِ فکر کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ حالات کا تجزیہ کر کے خاموش نہیں ہو جاتے بلکہ حالات و واقعات کے تجزیے کے بعد وہ یہ سوال بھی کرتے ہیں کہ پس چہ باید کرد؟ علامہ اقبال نے اپنی مثنوی پس چہ باید کرد؟ اپنی وفات کے دو سال پیشتر شائع کی تھی جو ان کے افکارِ عالیہ کا ایک صاف و شفاف آئینہ ہے اور بقول کسے "مولوی معنوی کی مثنوی کی طرح اس میں بھی وہی جوش و خروش وہی سوز اور تخیل ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا زبانِ پہلوی کے قرآن کا سورۂ اخلاص ہے۔"[۱۵]

لیکن ایک ماہرِ اقتصادیات کی طرح وہ ہمیشہ حالات و واقعات کا تجزیہ کرنے کے بعد نہ صرف یہ سوال کرتے ہیں کہ پس چہ باید کرد؟ بلکہ اس مسئلے کا شافی نسخہ بھی تجویز فرماتے ہیں۔ قومی ترقی کے لئے بھی انہوں نے تعلیم کا نسخۂ کیمیا تجویز فرمایا۔ ایسی تعلیم نہیں جو جذبۂ الحاد سے مذہب، اخلاق، حسنِ عمل اور ذوقِ تجسس کو ضربِ کاری لگائے اور شاہین بچوں کو تخیلِ خودی کے لحاظ سے یکسر خالی کر دے بلکہ ایسی تعلیم جو دین اور دنیا دونوں کو سنوارنے میں مدد دے۔ اسی لئے ان کے خیال میں مذہبی اور صنعتی تعلیم کو نظامِ تعلیم کا لازمی جزو ہونا چاہیئے ؎

بہ پورِ خویش دین و دانش آموز　　کہ تابد چوں مہ و انجم نگینش
بدستِ او اگر دادی ہنر را　　یدِ بیضاست اندر آستینش

ذرا غور فرمائیے اس قطعے میں زبانِ شعر سے وہی بات کہی گئی ہے جو علم الاقتصاد کے حصہ پنجم باب چہارم میں ۱۹۰۳ء میں کہی گئی تھی "ہمارے نزدیک ملکی اجرت کا بہترین نسخہ قومی تعلیم ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس سے دستکار کا ہنر اس کی محنت کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے۔ اسی کے اخلاق سنورتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے۔ تعلیم کی مدد سے دستکار اپنے کام کو سہولت کے ساتھ کر لینے کی راہیں سوچ سکتا ہے۔"[۱۶]

حکیم الامت علامہ اقبال کو مسلمانوں کے افلاس اور ان کی معاشی زبوں حالی کا شدت سے احساس تھا۔ یہی احساس نالۂ یتیم اور شکوہ جیسی معرکۃ الآرا نظموں کی تخلیق کا باعث بنا۔ اسی احساس کے تحت انہوں نے لیجسلیٹو کونسل کے ممبر کی حیثیت سے صوبائی بجٹ پر ناقدانہ تبصرہ کیا اور ایک بار یہ تجویز بھی پیش کی کہ جن کاشتکاروں کی آمدنی ایک خاص حد سے کم ہو انہیں انکم ٹیکس کی طرح لگان میں بھی رعایت دی جائے یا اس سے معافی دی جائے۔[۱۷] مارچ ۱۹۳۲ء والے لاہور کے خطبۂ صدارت میں انہوں نے تجویز پیش کی کہ مسلمان نوجوانوں کی انجمنیں اس غرض سے قائم کی جائیں کہ وہ اور باتوں کے علاوہ تجارت اور کاروبار کے میدان میں تعلیم کے لئے جد و جہد کریں اور دیہات میں کاشتکاروں کی اقتصادی بدحالی اور مقروضیت کے ازالے کے لئے ایک تبلیغی مہم چلائیں۔"[۱۸]

اواخر عمر میں اقبال کو مسلمانوں کے افلاس اور اقتصادی زبوں حالی کا کس قدر شدید احساس تھا اس کا اندازہ کرنے کے لئے اس خط و کتابت کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو اقبال اور قائد اعظم محمد علی جناح کے مابین ہوئی۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کے خط میں علامہ نے تحریر فرمایا ہے "روٹی کا مسئلہ دن بدن سخت ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کو یہ احساس ہو رہا ہے کہ پچھلے دو سو سال سے ان کی معاشی حالت برابر گرتی جاتی رہی ہے عام طور پر ان کا یہ خیال ہے کہ ان کا افلاس ہندو سود خواروں اور سرمایہ داروں کی بدولت ہے ابھی انھیں یہ محسوس نہیں ہوا کہ ان کے افلاس میں بیرونی استعمار کا بھی برابر کا دخل ہے مگر یہ احساس پیدا ہو کر رہے گا۔ سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس اور ناداری کے مسئلے کا کیا حل نکالا جائے۔ مسلم لیگ کے مستقبل کا انحصار تمام تر اسی پر ہے کہ وہ اس مسئلے کا کیا حل پیش کرتی ہے"[۱۹]

یہ خط ۱۹۳۷ء میں لکھا گیا لیکن ۱۹۰۳ء کی تصنیف علم الاقتصاد کے دیباچے میں غربت و افلاس کے سلسلے میں جو کچھ اقبال نے لکھا ہے وہ ایک دردمند دل کی آواز ہے۔ فرماتے ہیں: "ذرا خیال کرو کہ غریبی یا یوں کہو کہ ضروریات زندگی کے کامل طور پر پورا نہ ہونے سے انسانی طرزِ عمل کہاں تک متاثر ہوتا ہے۔ غریبی قوائے انسانی پر بہت بُرا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلا آئینے کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی و تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے" پھر آگے چل کر اسی دیباچے میں سوال کرتے ہیں: "کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لئے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے؟"[۲۰] اور چونکہ خود اقبال کی رائے میں اس سوال کے جواب کا انحصار زیادہ تر ان واقعات و نتائج پر بھی ہے جو علم الاقتصاد کے دائرۂ تحقیق میں داخل ہیں اس لئے اس کا مطالعہ قریباً قریباً ضروریات زندگی میں سے ہے۔" چنانچہ علامہ نے اسی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ۱۹۰۳ء میں علم الاقتصاد شائع کی۔

لیکن اقتصادیات کا مطالعہ اقبال کی زندگی میں ایک ضمنی حیثیت رکھتا تھا اور اس سے زیادہ غالباً ممکن بھی نہ تھا اگرچہ اقبال کو زندگی بھر معاشیات سے دلچسپی رہی لیکن انھیں اس مضمون سے وہ تعلق پیدا نہ ہوا جو شعر، فلسفہ، سیاسیات اور قانون سے تھا۔ ممتاز حسن صاحب نے ۱۹۶۱ء میں شائع شدہ علم الاقتصاد کے پیش لفظ میں تحریر کیا ہے "خود اقبال نے مجھ سے بیان کیا کہ کیمبرج کے زمانے میں انھیں وقتاً فوقتاً یہ احساس ہوتا تھا کہ فلسفے میں ان کا انہماک ضرورت سے زیادہ بڑھ گیا ہے چنانچہ اس احساس کے پیش نظر وہ کیمبرج کی دانشگاہ میں گاہے گاہے اقتصادیات کے درس میں شریک ہوا کرتے تھے تاکہ اپنی شخصیت میں توازن قائم رکھ سکیں"[۲۱]

ممتاز حسن صاحب کی اس رائے سے بھی کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ "علم الاقتصاد اور معاشیات پر اقبال کی مختلف تحریروں اور تقریروں کے پیش نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مسلمانوں کی جنگِ آزادی میں حصہ لینے والے رہنماؤں میں قوم کی اقتصادی مشکلات کا جو احساس اور شعور اقبال کو تھا وہ کسی اور کو نہ تھا"[۲۲]

لہٰذا اقبال کی سیاسی بصیرت اور ان کے حکیمانہ طرزِ فکر کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے ہمیں اس بات کی کوشش

کرنی چاہیے کہ اقتصادی امور پر ان کی نگارشات و تقاریر کو یکجا کرکے ان پر تحقیق کی جائے بہت ممکن ہے کہ ایسی صورت نکل آئے کہ "گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والے دکھوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جائیں اور ایک درد منڈل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نقارہ ہمیشہ کے لئے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے۔"

---

[1] شیخ محمد اقبال 'علم الاقتصاد' شائع کردہ اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۱ء (الف) سرورق۔

[2] مولانا عبدالسلام ندوی، 'اقبال کامل' مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء (ب) ص۹۲

[3] قاضی احمد میاں اختر جوناگڑھی 'اقبالیات کا تنقیدی جائزہ' اقبال اکادمی کراچی ۱۹۵۵ء (ج) ص۲۱

[4] (الف) ص۱ ۔ [5] (الف) ص۱۱ ۔ [6] (الف) ص۲۱ ۔

[7] علم اقتصاد انسانی زندگی کے معمولی کاروبار پر بحث کرتا ہے اور اس کا مقصد اس امر کا تحقیق کرنا ہے کہ لوگ اپنی آمدنی کس طرح حاصل کرتے ہیں اور اس کا استعمال کس طرح کرتے ہیں۔ پس ایک اعتبار سے تو اس کا موضوع دولت ہے اور دوسرے اعتبار سے یہ اس وسیع علم کی ایک شاخ ہے جس کا موضوع خود انسان ہے۔ (الف) ص۲۳۔

اور اسی طرح ص۲۴ کے مطول پیراگراف

ALFRED-MARSHALL, PRINCIPLES OF ECONOMICS MACMILLAN, LONDON, 1920, P. 1 "ECONOMICS IS A STUDY OF MANKIND IN THE ORDINARY BUSINESS OF LIFE THUS IT IS ON ONE SIDE A STUDY OF WEALTH, AND ON THE OTHER MORE IMPORTANT SIDE. A PART OF THE STUDY OF MEN." SIMILARLY PP. 2 IBID.

[8] الف، فہرست مضامین ۔ [9] (الف) ص۱۰۳ ۔ [10] (الف) ص۱۸۳ ۔ [11] (الف) ص۵۰ ۔ [12] (الف) ص۱۶۰ ۔

[13] (ب) ص۳۴۶ ۔ [14] جان کینتھ گالبریتھ 'اقتصادی ترقی' ترجمہ حنیف رامے مکتبہ جدید لاہور ۱۹۶۲ء (د) ص۱۴

[15] (ج) ص۲۳ ۔ [16] (الف) ص۵۰ ۔ [17] (الف) ص۵۰ ۔ [18] (الف) ص۸ ۔ [19] (الف) ص۲۳ ۔ [20] (الف) ص۲۴

[21] (الف) ص۳ ۔ [22] (الف) ص۹ ۔

اقبال — توحیدِ فکر اور وحدت کے خواب

سجاد باقر رضوی

بیسویں صدی کے آغاز کا زمانہ ایک طرف تو مغرب کی استعماری اور استحصالی قوتوں کی بالادستی کی انتہا ہے اور دوسری طرف مشرقی اقوام کی بیداری کی ابتدا۔ عالم انسانیت کے ان محسنوں میں جنھوں نے مردہ قوموں کے لیے صور پھونکا، اقبال کا نام سرفہرست ہے۔ بیسویں صدی کے پہلے اڑتیس برس اقبال کی طبعی زندگی کے سال ہیں۔ ان کی طبعی موت کے بعد کے اڑتیس برس ان کے خوابوں کی زندگی کے سال ہیں۔ ۱۹۳۸ء سے ۱۹۷۶ء تک اقبال کے بیشتر خوابوں نے موجود حقیقتوں کی شکل اختیار کی۔ اب ہمیں ان کے خوابوں کو پہچاننے کے لیے ان حقیقتوں کی نقاب کشائی کرنی ہوگی۔

(۱) مسلمانانِ ہند کی وحدت اور ایک قوم کی صورت میں اس وحدت کا اظہار اقبال کا وہ خواب تھا جس کے لیے برصغیر کے مسلمانوں نے ۱۹۴۰ء میں قراردادِ پاکستان پیش کی اور بالآخر ۱۹۴۷ء میں ایک علیحدہ اسلامی ریاست کا وجود عمل میں آیا۔

(۲) عالم اسلام کی وحدت کا خواب جس کے لیے اقبال نے کہا تھا: ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاکِ کاشغر

ایک عظیم تر وحدت کی صورت میں آج ہمارے سامنے ہے۔ ۱۹۷۴ء میں لاہور میں منعقد ہونے والی اسلامی ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس اقبال کے خواب کی تعبیر ثابت ہوئی۔ آج اسلامی ممالک جس یکجہتی کی راہ پر گامزن ہیں اور جس طرح وہ عرب و عجم کے فرق کو ختم کر کے ملت اسلامیہ کی سربلندی اور اقوامِ عالم میں اپنے اعزاز و احترام کے لیے کوشاں ہیں وہ اقبال کے خواب کی صحیح ترجمانی ہے۔ تمام اسلامی ممالک میں روحِ اسلام نئی توانائیوں کے ساتھ بیدار ہو رہی ہے۔ اس کی جلالی و جمالی قوتیں اپنے تمام تر امکانات کو بروئے کار لانے کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں۔ اقبال نے اپنے عہد میں ان ممالک کو مغرب کی استعماری قوتوں کے شکنجے میں کسا ہوا دیکھا تھا۔ غربت و افلاس، نفرت و نفاق ان قوموں کا مقدر معلوم ہوتا تھا۔ لیکن اقبال کی نگاہِ دوربین روحِ عصر اور تاریخ کی جدلیاتی منطق کو دیکھ رہی تھی۔ انھوں نے ملت اسلامیہ کو اخوت و محبت کا پیغام دیا۔ اسلام کے آفاقی اصولوں کو نئے تاریخی پس منظر میں پیش کر کے اسے مغربی استعمار و استحصال سے آزاد ہونے کی تلقین کی۔ غلامی کے شکنجے سے آزاد ہونے کی راہ دکھائی۔ قومی خودی کو مستحکم کرنے کا مشورہ دیا اور بالآخر تاریخ کی قوتوں نے اس مستقبل کو پیدا کیا جو آج ہمارا حال ہے۔

غلامی کیا ہے؟ ذوقِ حسن و زیبائی سے محرومی
جسے زیبا کہیں آزاد بندے، ہے وہی زیبا

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا
فرنگی شیشہ گر کے فن سے پتھر ہو گئے پانی
مری اکسیر نے شیشے کو بخشی سختیِ خارا

اقبال کو اس تاریخی حقیقت کی خبر تھی کہ فرنگی استعمار و استحصال کے دن تھوڑے ہیں: ؎

خبر ملی ہے خدایانِ بحر و بر سے مجھے
فرنگ رہگذرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

(۳) ملتِ اسلامیہ کی وحدت کے تصور کے ساتھ ساتھ اقبال کی نگاہ مشرق کی استحصال زدہ اقوام پر بھی تھی۔ اقبال کو خبر تھی کہ ان قوموں کی غلامی و استحصال کا سبب مغرب کا وہ معاشی نظام ہے جسے وہ خدا کے حضور لینن کی زبان سے یوں کہلواتے ہیں: ؎

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

آج دنیا کی پس ماندہ و غیر ترقی یافتہ قومیں بڑی سرعت سے اپنے حقوق اور تشخص کی نگہداشت کے لیے متحد ہو رہی ہیں۔ انھیں اپنی تاریخ کی مکمل آگہی حاصل ہے اور وہ یہ جانتی ہیں کہ کس طرح ترقی یافتہ اقوام نے کھلے استحصال اور لوٹ کھسوٹ کو تجارت کے نام پر روا رکھا تھا۔ اقبال کو اس حقیقت کا ادراک نصف صدی پہلے ہی ہو چکا تھا۔ انھوں نے مشرقی اقوام کو یہ بتایا کہ مغربی اقوام کا یہ استحصال نسلِ انسانی کی تباہی کے مترادف ہے اور جب تک سرمایہ دارانہ استحصالی نظام ختم نہیں ہوتا، انسانی فکر، انسانی تہذیب، دین و مذہب ان سب کے کوئی معنی نہیں ہوں گے: ؎

امتے بر امتے دیگر، چرد
دانہ ایں می کارد، آں حاصل برد
از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است
از تنِ شاں، جاں ربودن حکمت است
شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری ست
پردۂ آدم دری سوداگری ست
تا تہ و بالا نگردد ایں نظام
دانش و تہذیب و دیں سودائے خام

اسی سبب سے اقبال نے مشرقی اقوام کو قوت و جمعیت کا پیغام دیا۔ ان کا خیال تھا کہ اسی طرح سے یہ قومیں فرنگی سحر سے آزاد ہو سکتی ہیں: ؎

اے اسیرِ رنگ پاک از رنگ شو　　مومنِ خود، کافرِ افرنگ شو
اہلِ حق را زندگی از قوت است　　قوتِ ہر ملت از جمعیت است
رائے بے قوت ہمہ مکر و فسوں
قوتِ بے رائے جہل است و جنوں

سرمایہ دارانہ استحصال اور صنعتی طور پر ترقی یافتہ قوموں کی لوٹ کھسوٹ کی طرف واضح اشارہ کرتے ہوئے اقبال نے پس ماندہ اور غیر ترقی یافتہ قوموں کو جو مغرب کے لیے خام مواد کی منڈیاں بنی ہوئی تھیں۔ یہ یاد دلایا کہ انھیں یورپ کے تجارتی ہتھکنڈوں کو سمجھ لینا چاہیے اور خود اپنی قوت پر بھروسہ کرنا چاہیے کہ یہی قومی خودی کی بیداری کا سرچشمہ ہے:

آنچہ از خاکِ تو رست اے مردِ حر　　آں فروش و آں بپوش و آں بخور
آں نکو بیناں کہ خود را دیدہ اند　　خود گلیمِ خویش را بافیدہ اند
اے ز کارِ عصرِ حاضر بے خبر　　چرب دستی ہائے یورپ را نگر
قالی از ابریشمِ تو ساختند　　باز او را پیشِ تو انداختند
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید
گوہرِ خود را ز غواصاں خرید

آج جب کہ دنیا کی تمام پست اقوام یکجا ہو کر ترقی یافتہ قوموں سے ماضی کے استحصال کا حساب مانگ رہی ہیں اور انھیں مجبور کر رہی ہیں کہ وہ ان کے خام مواد کی قیمت اسی تناسب سے ادا کریں جس تناسب سے وہ اپنے پختہ سامان کی قیمت طلب کرتی ہیں تو پس منظر میں بھی اقبال کی بصیرت افروز للکار سنائی دیتی ہے۔

(۴) استحصالی نظام کو اقبال روحِ اسلام اور روحِ انسانیت دونوں کے منافی سمجھتے تھے۔ روس کے نظامِ معاشرت کو اقبال استحسان کی نظر سے دیکھتے تھے البتہ اس کی لادینیت کے مخالف تھے۔ لیکن اقبال کا یہ پختہ عقیدہ تھا کہ سرمایہ دارانہ نظام میں علم و فن، تہذیب و معاشرت، دین و مذہب سب کی صورتیں مسخ ہو جاتی ہیں:

تا تہ و بالا نہ گردد ایں نظام
دانش و تہذیب و دیں سودائے خام

لہٰذا اقبال کی نظر میں کسی بھی اسلامی ریاست میں اس نظام کو جاری رکھنا رضائے الٰہی اور اصولِ عدل کے منافی ہے۔ اقبال کی ہمہ گیر فکر میں انسانی زندگی کے نئے رابطوں کی طرف جو اشارے ملتے ہیں وہ ایک انقلابی تدبر کا نتیجہ ہیں۔ مزدوروں اور کسانوں کے استحصال کے خلاف جو انقلابی آواز اقبال نے بلند کی اس کا حاصل آج ہمیں اپنی زندگی میں نظر آ رہا ہے:

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب　　از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب انقلاب اے انقلاب

میر و سلطان نرد باز و کعبتینِ شان دغل   جان محکوماں ز تن بردند محکوماں بہ خواب
انقلاب انقلاب اے انقلاب

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون   کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر مٹی سے بادِ سازگار   خاک یہ کس کی ہے، کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب   موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں تیری نہیں، میری نہیں

---

(۲)

فکرِ اقبال میں انسان کی حیثیت مرکزی ہے۔ اپنے عہد کے رومانی رویوں کو اپنانے کے باوجود وہ فطرت کے نقوش کو انسان کی تصویر ابھارنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ انسان دوستی کا یہ رویہ اقبال کو دنیا کے بڑے رومانی شاعروں سے مختلف کرتا ہے۔ اقبال کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی فکر کے حوالے سے مابعد الطبیعاتی نظام کی اس طرح تشکیل کی کہ کائنات میں انسان کو اس کی مرکزی حیثیت حاصل ہوئی۔ اسی حوالے سے وہ انسان کی امکانی صلاحیتوں کو اس قدر بیدار کرنا چاہتے ہیں کہ وہ کائنات کو مسخر کر سکے اور یوں حقیقی معنوں میں خدا کا نائب بن سکے۔

انسانی قوتوں کے مظاہر خواہ وہ ماضی میں ہوں یا حال میں اقبال کے لیے ہمیشہ انسانی عظمتوں کے شواہد بنتے ہیں۔ اقبال انسانی عظمتوں کے گیت گاتے ہیں۔ وہ قوت اور توانائی کے ہر اظہار کو استحسان کی نظر سے دیکھتے ہیں خواہ وہ انسانوں میں ہو یا فطرت کے دیگر مظاہر میں۔ اقبال کی شاعری میں انسانوں کے چھوٹے موٹے دکھ سکھ نظر نہیں آتے۔ ان کی شاعری میں وہ انسان نظر آتا ہے جو اپنے اعلیٰ ترین امکانات کو بروئے کار لاتے ہوئے، کائناتی ڈرامے میں اپنا رول ادا کر رہا ہو۔ اوپر خدا کی ذات نیچے انسان کی خودی اور اس کے درمیان حیات و کائنات کی ساری جد و جہد۔ یہ ہے اقبال کی شاعری کا وسیع و عریض کینوس۔ اس کینوس پر انسانی زندگی کے چھوٹے موٹے مظاہر آ ہی نہیں سکتے تھے۔

انسان دوستی کا یہی پہلو تھا جس کے باعث اقبال کی شاعری میں انسانی زندگی کے مختلف النوع اور بڑے بڑے مسائل کا حل نظر آتا ہے۔ اقبال کی شاعری کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ اس میں انسانی زندگی المیہ کی صورت میں نظر نہیں آتی۔ ان کے یہاں انسانی مقدر، انسان کی جد و جہد، عمل پیہم اور امکانی قوتوں یعنی خودی کے اعلیٰ ترین اظہار کا نام ہے۔ یونانی اور یورپی المیاتی ڈراموں میں انسان اپنے مقدر سے نبرد آزما ہوتا ہے اور بالآخر شکست کھاتا ہے۔ لیکن اقبال کا انسان اطاعت اور ضبطِ نفس کی منزلوں سے گزر کر نیابتِ الٰہی کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ لہٰذا حیات و کائنات کے ڈرامے میں انسان شکست نہیں کھاتا،

فاتح بن جاتا ہے۔

انسان کو فاتح کی حیثیت سے پیش کرنے میں اقبال کا مقصد محض یہ نہ تھا کہ وہ مشرق کی پست اقوام، ملت اسلامیہ اور برصغیر کے مسلمانوں کی غلامی اور پستی کے دکھوں کا مرہم مہیا کریں۔ یہ بھی ایک پہلو ہو سکتا ہے مگر بنیادی بات یہ تھی کہ خدا پر اقبال کا ایمان پختہ تھا۔ مشرق کی تمام داستانوں اور کہانیوں میں غیبی قوتوں پر ایمان اور انسانی معاملات میں ان کے عمل دخل کے باعث نیز انسانیت کے بارے میں ایک اعلیٰ تصور کی وجہ سے انسان کبھی شکست نہیں کھاتا۔ تائید غیبی کے باعث اس کی ساری گتھیاں سلجھ جاتی ہیں۔ ہماری داستانوں میں اسم اعظم کی برکت اور خواجہ خضر یا حضرت علی مرتضیٰ کی مدد سے (جو غیبی قوتوں کے مظہر ہیں)، انسان ہر مشکل پر فتح پا لیتا ہے۔ یہی روایت اقبال تک آئی تھی۔ اسے روایت نہ کہیں طرز احساس کہیں۔ خدا پر ایمان اور انسان کے نائب خدا ہونے پر ایمان، اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ اقبال کا انسان کائنات کا حاکم اور فطرت کی تسخیر کرنے والا ہے۔

خدا کی وحدانیت کا اسلامی تصور وہ تصور تھا جس سے اقبال کے یہاں کائنات کی وحدت کا تصور پیدا ہوا۔ اس سلسلے میں تصوف کی روایت بھی ان تک پہنچی تھی اور جرمن فلسفے کا اثر بھی یقینی ہوگا۔ مگر اہم بات یہ ہے کہ وحدت کائنات کا تصور توحید کے تصور سے ہم آہنگ ہے اور اسی لیے اقبال کے لیے قابل قبول رہا:

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک

اسی وحدت اور اکائی کے تصور سے انسانی وحدت کا تصور پیدا ہوتا ہے اور وحدت تلاش کرنے والی نگاہ مختلف النوع اشیا میں وحدت تلاش کرتی ہے۔ یوں غور کیجئے تو اقبال کی فکر تجزیاتی نہیں ترکیبی ہے۔ اس طرح اقبال نے یورپ کے رومانی شاعروں کی طرح اٹھارویں صدی کی منطقی اور تجزیاتی فکر اور انسانی عقل کی حاکمیت کو رد کر دیا۔ لیکن انیسویں صدی کے رومانیوں اور اقبال میں فرق انسان کے تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ رومانیوں کے یہاں فطرت سب کچھ ہے۔ اقبال کے یہاں انسان۔ سارے انگریزی رومانوی شاعروں کے یہاں انسان یا تو نظر نہیں آتا یا اگر ہے تو وہ فطرت کے تابع ہے۔ اقبال کے یہاں انسان کا مقدر یہ ہے کہ وہ فطرت کی تسخیر کرے۔

اقبال کی ترکیبی یا توحیدی فکر پوری کائنات کی وحدت کے وسیع دائرے میں انسانی وحدت پر زور دیتی ہے۔ اس وحدت کو ختم کرنے والی قوتیں اقبال کے نزدیک شیطان کی آلۂ کار ہیں۔ لادین سیاست جس کے باعث ایک قوم طاقت کے استعمال سے دوسری قوم پر غالب آنے کی کوشش کرتی ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام معیشت جو لادین سیاست سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے اور جس کے باعث ایک قوم دوسری قوم کا اور ایک انسان دوسرے انسان کا استحصال کرتا ہے۔ ایسی آزادی فکر جو قومی زندگی میں انتشار کا باعث ہوتی ہے۔ وہ حرص و خوف جو فقر و غنا کی غیر موجودگی سے پیدا ہوتا ہے اور جو کسی قوم کو غلامی اور استحصال کی صورت حال سے دوچار کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تمام قوتیں شیطانی قوتیں ہیں جو انسانی وحدت کو پارہ پارہ کر دیتی ہیں۔

اقبال کے خیال میں اجتماعی وحدت کی طرح انفرادی وحدت بھی ضروری ہے۔ انفرادی وحدت کے معنی یہ ہیں کہ فرد اپنی ذات کی مختلف صلاحیتوں کو ہم آہنگ کر کے ایک وحدت قایم کرے۔ اسی طرح ذات کی وہ کلیت قایم ہو سکتی ہے جس کے بغیر زندگی کے اعلیٰ امکانات بروئے کار نہیں آ سکتے۔ عقلیت کے رجحانات کی ترقی کے سبب پچھلے کئی سو برسوں میں فرد اپنی ذات میں ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا ہے۔ عقل کا تجزیاتی رویہ اشیاء کو وحدت دینے کے بجائے انھیں ٹکڑوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ اقبال کے کلام میں جگہ جگہ ایسے اشارے ملتے ہیں جن میں "خرد و جنوں"، "عقل و عشق"، "فکر و ذکر"، "مشاہدات و تجلیات" وغیرہ کو یکجا کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ البتہ یہ کہ محض عقلی رویوں کے رد کے طور پر انھوں نے جنوں کو خرد پر، عشق کو عقل پر، ذکر کو فکر پر، تجلیات کو مشاہدات پر فوقیت دی ہے۔ اکثر جگہ اسی چیز کو مخصوص علامتوں کے ذریعے بھی واضح کیا ہے۔ مثلاً رازی و سینا پر رومی و عطار کو فوقیت دے کر تجزیاتی فکر پر ترکیبی واردات قلبی کو ترجیح دی ہے۔ اقبال کے نزدیک ذات کی کلیت کے بغیر ایسا ہمہ جہتی انسان پیدا نہیں ہو سکتا جو ایک سے زیادہ سطحوں پر زندہ رہے اور اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر زندگی کو تابندگی عطا کرے۔ یک سطحی انسان غیر تخلیقی اور منجمد رویوں کا حامل ہوتا ہے اور زندگی میں انتشار اور جمود پیدا کرتا ہے۔ اقبال نے فلسفی اور ملا پر اپنے کلام میں جگہ جگہ جو چوٹیں کی ہیں اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ دونوں زندگی کے تخلیقی مقاصد کا ساتھ نہیں دیتے۔ فلسفی اپنی قیل و قال میں اور ملا تقلید کے جال میں پھنسا ہوا ہے لہٰذا دونوں کسی کو اپنے مخصوص حوالوں کے فریم سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں دیتے۔ اقبال کے کلام میں تخلیقی انسان کی علامتیں عاشق، مجاہد اور مرد مومن کی شکل میں نظر آتی ہیں۔ دراصل ان تینوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ عاشق زندگی کے جمالی پہلو کی، مجاہد اس کے جلالی رُخ کی اور مرد مومن کمال زندگی کی نمایندگی کرتا ہے۔ یہ ایک ہی شخص کو تین مختلف انداز نظر سے دیکھنے کی بات ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ ذات کی وحدت کے بغیر، جس سے پوری انسانی ذات ایک نقطے پر مرکز ہو جاتی ہے، نہ ایمان مکمل ہو سکتا ہے اور نہ انسان عاشق و مجاہد بن کر سر ہتھیلی پر رکھ کر پھر سکتا ہے۔ یوں کہیے کہ عشق ایک قسم کا جہاد ہے اور جہاد عشق۔ اسی لیے تو اقبال نے امام حسینؑ کو "امام عاشقاں" کہا ہے۔

(۳)

ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ علامہ اقبال کے پاس انسانیت کا اعلیٰ تصور تھا۔ نیز یہ کہ اقبال کی انسان دوستی کا تصور، رومانوی انسان دوستی کے تصور سے مختلف تھا جہاں انسان فطرت کے تابع نظر آتا ہے۔ اقبال کی اسلامی فکر میں حقیقت اولیٰ ذات الٰہی ہے اور انسان خدا کے نائب ہونے کے باعث تمام تر مخلوقات سے افضل ہے۔ خدا خالق کائنات ہے اور انسان خالق تہذیب و تمدن۔ انسان کی یہی تخلیقی قوت ہے جو اس کو تمام موجودات پر فضیلت دیتی ہے۔ یہی تخلیقی قوت انسان کی ذات میں وہ چھپا ہوا خزینہ ہے جسے علامہ اقبال "خودی" کا نام دیتے ہیں۔ اقبال کے اپنے کلام کے علاوہ ہمارے عہد میں ان کے تصور خودی کے بارے میں بہت سی تشریحات و تعبیرات کی گئی ہیں۔ ہم یہاں اس کے عملی پہلو کے بارے میں چند اشارے کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک خودی "عشق" سے مستحکم ہوتی ہے۔ فقر، غنا، خود اعتمادی، جہد و عمل، اور زندگی میں اعلیٰ ترین اقدار کا حصول اور ان کی ترویج، "خودی" کا مختلف النوع اظہار ہے۔ یہ اظہار ہمیشہ مثبت اور تخلیقی ہوتا ہے اس لیے زندگی کے

مسلسل فروغ کا باعث بنتا ہے۔ آزادی و حریت، عدل و مساوات کی صورت حال بیدار خودی کی پیدا کردہ صورت حال ہوتی ہے غلامی اور استحصال کی صورت حال خودی کی موت کا پیغام بھی ہے اور اس کا نتیجہ بھی۔ افراد کی خودی کی طرح قوموں کی خودی بھی ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ قوم جو دوسری قوم کی غلامی قبول کر لے اپنی خودی سے ہاتھ دھو بیٹھتی ہے۔ یہ خودی جو عشق کے ہاتھوں مستحکم اور تابندہ ہوتی ہے اپنے اظہار میں مثبت ہوتی ہے اور اسی لیے زندگی کو کچھ دیتی ہے اس سے چھینتی نہیں۔ چونکہ نوآبادیاتی نظام سرمایہ دارانہ نظام، جاگیرداری نظام، ان سب کی بنیاد منفی رویّوں پر ہے۔ اس لیے وہ اقبال کے تصورِ خودی، تصورِ عشق، تصورِ عدل و مساوات سے لگّا نہیں کھاتے۔ خودی کی بیداری کا جو پیغام اقبال نے دیا ہے وُہ تمام عالمِ انسانیت کے لیے ہے، کسی خاص طبقے یا قوم کے لیے نہیں ہے اور چونکہ خودی انسان کی باطنی یا روحانی قوت ہے اس لیے اس کی بیداری سے تمام عالمِ انسانیت میں عدل و مساوات اور حریت و آزادی کی صورت حال روحانی بنیادوں پر قایم ہوگی اور یہ محض "مساوات و حریت شکم" نہیں ہوگی جس کے اقبال شاکی نظر آتے ہیں: ؎

من کی دنیا؛ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا؛ تن کی دنیا سود و سودا، مکر و فن

کم و بیش یہی صورت اقبال کے تصورِ عمل کی ہے۔ صالح عمل وُہ ہے جو اپنے اظہار میں مثبت ہو، ورنہ عمل پر زور تو سرمایہ دارانہ طرزِ فکر میں بھی بہت ملتا ہے۔ سرمایہ دارانہ آمریت انسانی فکر کو مفلوج کرنے کے لیے عمل عمل کی رٹ لگاتی ہے اور اس بنیاد پر ایک جامد یکسانیت کو پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک عمل کو ہر صورت میں تخلیقی ہونا چاہیے جو جامد یکسانیت یا معاشرتی انتشار پیدا کرنے کے بجائے زندہ وحدت کی تخلیق کر سکے۔ محض اسی صورت میں وہ خودی کا شاہکار، عشق کا اظہار اور عدل کا آئینہ دار ہوگا۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھیے کہ توحید کے اس پرستار اور وحدتِ انسانی کے اس علمبردار کے اپنے نظامِ فکر کی ہر کڑی ایک دُوسرے کے ساتھ پیوست ہو کر خود ایک وحدت میں ڈھل جاتی ہے ورنہ خودی، عمل، عشق، فقر وغیرہ کو الگ الگ سمجھنے کی کوشش میں ہم خود انتشار کا شکار ہو جائیں گے۔

خودی کو استحکام اور عمل کو تحریک دینے والی قوت عشق ہے۔ بقول اقبال: ؎

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی ست زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی ست
از محبت می شود پایندہ تر زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر
از محبت اشتعالِ جوہرش
ارتقائے ممکناتِ مضمرش

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحبِ فروغ
عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام

خودی کو مستحکم، زندہ، تابندہ اور پایندہ کرنے والی قوت عشق ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو انسانی عمل کو لافانی بنا دیتی ہے۔ انسان کے لامتناہی امکانات کا زندگی بخش اظہار اسی کے دم سے ہے۔ ظاہر ہے کہ عشق کا تصور اقبال کے یہاں تصوف سے آیا۔ فرق یہ ہے کہ صوفیہ کے یہاں عشق بالآخر وصال پر منتج ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں وصال زندگی کی تکمیل ہے جبکہ زندگی نہ ختم ہونے والا لامتناہی سلسلہ۔ لہٰذا اقبال عشق سے پیدا ہونے والی کیفیات پر زور دیتے ہیں، عشق کے سوز دروں پر، آرزو اور جستجو پر، جذب و مستی پر۔ عشق انسانی زندگی کی وہ صورت حال ہے جس میں مسلسل جد و جہد، پیہم عمل اور کبھی نہ ختم ہونے والی آرزو انسان کو پیہم رواں دواں رکھتی ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو کارگاہِ فنا میں بقا کے نقش ابھارتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰ عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات عشق سے نارِ حیات

اب آپ ایک ایسے انسان کا تصور کریں جو اقبال کے ان تصورات کا حامل ہو جس کی خودی بیدار ہو، جو عشق کے جذبے سے سرشار ہو، جو عمل پیہم اور جہد مسلسل سے زندگی کو نکھار بخشتا ہو۔ ایسا شخص اقبال کی نظر میں مومن ہے۔ اب اقبال سے مردِ مومن کی تعریف سنیے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں کارکشا کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل اس کی ادا دل فریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاکباز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

اقبال کا یہ بندۂ مومن خالقِ کائنات کے نائب اور خلیفہ ہونے کی حیثیت سے خود تخلیقی صلاحیتوں کا حامل ہے۔ وہ زمین پر تہذیب و تمدن کا خالق ہے۔ اقبال کے حوالے سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اعلیٰ مفہوم میں تخلیقی صلاحیتوں کا حامل وہی شخص ہو سکتا ہے جو اپنی ذات میں ایک کلیت رکھتا ہو۔ ذات کی کلیت حرص و خوف، منافقت اور جھوٹ، دنیا طلبی، مصلحت اندیشی کے منفی رویوں سے ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتی ہے۔ ایسا شخص ایمان کی منزل پر نہیں پہنچ سکتا اور اس لیے وہ مثبت اور تخلیقی عمل کا حامل بھی نہیں ہو سکتا۔ ٹکڑوں میں بٹا ہوا ایک منقسم انسان زندگی کو جمود اور انتشار کے علاوہ اور کچھ نہیں دے سکتا۔ اس کے برعکس مومن نہ صرف یہ کہ اپنی ذات میں وحدت کا حامل ہوتا ہے بلکہ کائنات کو بھی اپنی ذات کا حصہ بنا کر اس وحدت کو برقرار رکھتا ہے:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہے آفاق

(۴)

اب چند اشارے اقبال کے تصورِ علم اور تصورِ فن کے بارے میں۔ آپ نے دیکھا اقبال نے مومن کی کیا شناخت بتائی ہے۔

ع مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہے آفاق

گویا اقبال کے نزدیک مومن اپنی بصارت کو بصیرت میں تبدیل کر سکتا ہے۔ بصارت کو بصیرت بنانا ہی اصل علم ہے جس کی اقبال تلقین کرتے ہیں۔ یہی وہ صورت ہے جس میں باہر کی دنیا سے جمع کیے ہوئے سارے حقایق انسانی تخیل کی روشنی میں خود کو اس طرح مرتب کرتے ہیں کہ ان سے کوئی مفہوم برآمد ہو سکے۔ یہ حقایق اپنے طور پر مُردہ ہوتے ہیں، انھیں زندگی انسان کی بصیرت اور اس کے تخیل و وجدان سے ملتی ہے: ؎

وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم

پس اقبال کی نظر میں اصل علم وہ ہے جس میں عقل و مشاہدات کے ساتھ تخیل کی آمیزش ہو۔ محض عقل سے جمع کیے ہوئے حقایق اصل علم کا درجہ نہیں رکھتے۔ اصل علم ذات کی اس وحدت و کلیت سے پیدا ہوتا ہے جس میں انسان کی مختلف صلاحیتیں ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوں۔ اقبال کے نزدیک تجلیات و مشاہدات، عقل اور جذبہ کی ہم آہنگی ذات کی وحدت کے لیے ضروری ہے: ؎

بیا و تازہ بر انگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از ولایتِ خرد است
زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ او را
جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است
گماں مبر کہ خرد را حساب و میزان نیست
نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است

پس علم کے بارے میں اقبال کا تصور یہ ہے کہ وہ انسانی ذات کی کلیت کا اظہار ہوتا ہے اور اس کا اثر پوری انسانی ذات پر ہوتا ہے۔ ایسا علم جس کی بنیاد محض انسانی عقل ہو انسان کی پوری ذات کو متاثر نہیں کر سکتا لہٰذا وہ اصل علم نہیں ہے۔

اقبال کے نزدیک علم کی ایک صفت تو یہ ہے کہ علم حاصل کرنے والے کا تجربہ بنے یعنی اس کی پوری ذات کو متاثر کرے۔ دوسری یہ کہ وہ ایک مکمل انسان یا مردِ مومن کی بصیرت کا اظہار ہو، اور تیسری یہ کہ وہ پوری انسانیت کے فروغ اور اس کی فلاح میں مدد کرے۔ یہاں یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنی چاہیے کہ اقبال کی نظر میں انسان کا جو تصور یورپ نے دیا ہے وہ پوری انسانیت کی توہین ہے۔ انسان کا اسلامی تصور بلکہ پورے مشرق کا تصور یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی بہترین مخلوق ہے جبکہ یورپی تصور بقول اقبال یہ ہے: ؎

در نگاہش آدمی آب و گل است
کاروانِ زندگی بے منزل است

یورپ کا یہ انسان جو آب و گل سے بنا ہوا پُتلا ہے اور جس کی کوئی منزل متعین نہیں ہے، اشیاء میں "انوارِ حق" اور "اسرارِ حق" کو پہچان ہی نہیں سکتا لہٰذا علم کی اصل سے ہمیشہ دور رہتا ہے :-

علمِ اشیاء، خاک ما را کیمیا ست — آہ در افرنگ تاثیرش جدا ست
عقل و فکرش بے عیارِ خوب و زشت — چشمِ او بے نم، دلِ او سنگ و خشت
دانشِ افرنگیاں تیغے بدوش — در ہلاکِ نوعِ انساں سخت کوش
آہ از افرنگ و از آئینِ او — آہ از اندیشۂ لا دینِ او
علمِ حق را ساحری آموختند — ساحری نے کافری آموختند

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است
چوں ز دل آزاد شد شیطانی است

ان باتوں کے علاوہ علم کے سلسلے میں اقبال اس بات کے بھی قائل ہیں کہ علم کا تخلیقی و مثبت عمل محض اس وقت ہی ممکن ہے کہ اسے روح و دل کی افزائش کے لیے استعمال کیا جائے۔ جب علم تن پروری کے لیے استعمال ہو گا تو اس سے تخریبی صورتیں برآمد ہوں گی۔ اقبال کا سوال اور پیر رومی کا جواب دیکھیے :-

چشمِ بینا سے ہے جاری جوئے خوں
علمِ حاضر سے ہے دیں زار و زبوں

رومی کا جواب :

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر دل زنی یارے بود (رومی کا جواب)

علم و حکمت کے حصول کے بارے میں اقبال کا خیال یہ ہے کہ وہ ایمان داری کی زندگی اور "نانِ حلال" سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

اقبال سوال کرتے ہیں :-

علم و حکمت کا ملے کیونکر سراغ؟
کس طرح ہاتھ آئے سوز و درد و داغ؟

رومی کا جواب یہ ہے :-

علم و حکمت زاید از نانِ حلال
عشق و رقت آید از نانِ حلال

ان تمام باتوں کے پیشِ نظر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کی توحیدی فکر کا ترکیبی طریق کار جس وحدتِ انسانی کو پیش کرتا ہے اس کا بنیادی عنصر فرد کی وحدت ہے۔ فرد کی یہ وحدت محبت اور تخلیقی رویوں سے وجود میں آتی ہے۔ عشق، فقر، غنا، عمل صالح،

جہدِ مسلسل، اور نانِ حلال کے لیے کاوش و کوشش ——— یہ وہ رویے ہیں جو انسانی ذات کو کلیت و وحدت عطا کرتے ہیں اور انھیں سے انسانی زندگی کا جوہر اور اس کے عظیم تر امکانات جنھیں اقبال نے خودی کا نام دیا ہے بروئے کار آتے ہیں۔ تمام منفی رویے مثلاً حرص، خوف، منافقت، غرور، بے دلی و قنوطیت انسانی ذات کو ٹکڑے کر دیتے ہیں جن کا نتیجہ معاشرے میں تخریبی قوتوں کا فروغ اور جمود و انتشار کی صورت اختیار کرتا ہے۔

انسانی ذات کی وحدت و کلیت جس سے معاشرے میں تخلیقی رجحانات جنم لیتے ہیں تہذیب و تمدن کی تخلیق بھی کرتی ہے۔ تمام فنونِ لطیفہ جو بنیادی طور پر تہذیب کے مختلف عناصر ہیں اسی وحدت کا حاصل ہوتے ہیں۔ چونکہ کوئی تخلیقی عمل منفی رویوں سے وجود میں نہیں آسکتا اس لیے اقبال کے نزدیک فنون پوری ذات کی وحدت، خودی اور عشق کا حاصل اور فطرت پر انسانی روح کی فضیلت کا اظہار ہوتے ہیں۔ اس طرح کائنات خدا کی تخلیق اور فنون نائبِ خدا کی۔ انسان کا تخلیقی عمل تسخیرِ فطرت کا عمل ہے جو اقبال کے نزدیک انسانی زندگی کا مقصدِ اولیٰ ہے۔ جس طرح تخلیقِ کائنات کے ذریعے خدا نے خود کو ظاہر کیا اسی طرح تخلیقِ فن کے ذریعے انسان اپنے جوہرِ حیات کو ظاہر کرتا ہے اور یوں وجودِ حق کی شہادت دیتا ہے؛ ؎

ہر چیز ہے محوِ خود نمائی — ہر ذرہ شہیدِ کبریائی
بے ذوقِ نمود زندگی موت — تعمیرِ خودی میں ہے خدائی

اسی ذوقِ نمود کا حاصل وہ فن ہے جس کے بارے میں اقبال کہتے ہیں؛ ؎

رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت — معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل — خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

نقش ہیں سب ناتمام خونِ جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

یوں اقبال کے خیال میں تخلیقِ فن میں دوسرا عنصر عشق ہے کہ "خونِ جگر" دراصل عشق کی ہی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ پس اعلیٰ فن کی تخلیق کی بنیاد ذوقِ خود نمائی یا ذوقِ نمود (خودی) اور خونِ جگر (عشق) پر ہے۔

اس بنیاد کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کی نظر میں اعلیٰ فن کی خصوصیت کیا ہے؛ اس سلسلے میں ان کا یہ شعر دیکھیے؛ ؎

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست
سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

اس شعر میں فن کی دو خصوصیات کی طرف اشارہ ہے۔ ایک کا تعلق موضوع سے ہے اور دوسری کا تکنیک سے۔ گویا ان کی نظر میں فن کا کام زندگی کو سنوارنا اور نکھارنا ہے، مرتب اور منظم کرنا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فن کا افادی و مقصدی اور حسن کا جمالیاتی پہلو دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ تکنیک کے لحاظ سے فن منتشر اور بے قابو مواد پر قابو پانے اور اسے تنظیم دینے کا

نام ہے۔

اعلیٰ فن کی ایک اور خصوصیت ان کے نظریۂ حیات سے مطابقت رکھتی ہے۔ اقبال کی نظر میں زندگی ایک تسلسل کا نام ہے جسے کہیں قیام نہیں۔ انسان زندگی سے محض اس وقت ہم آہنگ ہو سکتا ہے جب وہ اپنی تمام تر قوتوں اور توانائیوں کو بروئے کار لاتے ہوئے زندگی کے ارتقاء کا ساتھ دے۔ قوتوں اور توانائیوں کا یہ شاعر کمزوری اور بے طاقتی کے کسی اظہار کو بنظر استحسان نہیں دیکھتا۔ انسان کا کام فطرت کو مسخر کرنا ہے، اس لحاظ سے دیکھیے تو تسخیر کا کوئی عمل کمزوری اور بے طاقتی کا حامل نہیں ہو سکتا۔ فن کار کے بارے میں اقبال کیا کہتے ہیں، خود ان سے سنیے: ؎

گرم خون انسان ز داغ آرزو   آتش ایں خاک از چراغ آرزو
سینۂ شاعر تجلی زار حسن   خیزد از سینائے او انوار حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر   فطرت از افسون او محبوب تر
بحر و بر پوشیدہ در آب و گلش   صد جہان تازہ مضمر در دلش
در دماغش نادمیدہ لالہ ہا   ناشنیدہ نغمہ ہا ہم نالہ ہا
فکر او با ماہ و انجم ہم نشیں
زشت را ناآشنا خوب آفریں

اقبال کا فن کار اپنی ذات سے ناموجود عالموں کی تخلیق کرتا ہے، "نادمیدہ" پھول کھلاتا ہے، "ناشنیدہ" نغمے سناتا ہے، وہ اعلیٰ افکار کا حامل، بدی سے ناآشنا اور خوبیوں کا خالق ہوتا ہے۔ یوں اقبال شاعر کی تعریف کر کے شاعری کی خصوصیات کی طرف بھی واضح اشارہ کرتے ہیں۔

اقبال کا خیال ہے کہ قومیں زوال کی صورت میں (اور یہ زوال سرمایہ دارانہ نظام کے استحصال اور غلامی کی صورت حال سے پیدا ہوتا ہے) دانش، تہذیب اور دین سب زوال پذیر ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا ایسی صورت حال میں شاعر جو بقول اقبال قوم کا دل یا اس کی آنکھ ہوتا ہے وہ بھی زوال پذیر ہو جاتا ہے۔ بقول اقبال: ؎

وائے قومے کز اجل گیرد برات   شاعرش وا بوسد از ذوق حیات
بوسۂ او تازگی از گل برد   ذوق پرواز از دل بلبل برد
سست اعصاب تو از مضمون او   زندگانی قیمت مضمون او
جوئے بے قعرے نیست دریائے او
یک سراب رنگ و بو بستان او

زوال آمادہ شاعر کی یہ پہچان بتانے کے بعد اقبال اسے طاقتوں اور توانائیوں کے سرچشموں کی طرف بلاتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس کے لیے عجم سے عرب کی طرف مراجعت قوت و صحت کا پیغام ہو گی: ؎

اے میانِ کیسہ ات نقدِ سخن   بر عیارِ زندگی او را بزن
از چمن زارِ عجم گل چیدہ ای   نوبہارِ ہند و ایراں دیدہ ای
اندکے از گرمیِ صحرا بخور   بادۂ دیرینہ از خرما بخور
مدتے غلطیدۂ اندر حریر   خو بہ کرپاس درشتے ہم بگیر
خویش را بر ریگِ سوزاں ہم بزن   غوطہ اندر چشمۂ زمزم بزن
تا شوی در خوردِ پیکارِ حیات
جسم و جانت سوزد از نارِ حیات

اس مختصر سے جائزے میں ہم نے فکرِ اقبال کے چند پہلوؤں کی طرف مختصر اشارے کیے ہیں۔ ہماری رائے میں اقبال کی توحیدی فکر کے لحاظ سے خدا اور کائنات کے ساتھ انسان کا صحیح رابطہ اسی وقت قایم ہو سکتا ہے جب انسان مختلف سطحوں پر وحدت حاصل کر سکے فرد کی سطح پر، قوم کی سطح پر، ملت کی سطح پر اور انسانیت کی سطح پر۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب دنیا میں انسان کش رویے اور انسان کش نظام ختم ہوں، جب جبر و اور انتشار کی قوتوں کی جگہ تخلیق کی اثباتی قوتیں کار فرما ہوں۔ اس سلسلے میں کلامِ اقبال کی شہادت آج کے عصری رجحانات سے ہوتی ہے۔ مثبت رجحانات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے۔ منفی رجحانات کے لیے خود اپنے معاشرے پر نظر ڈالیے۔ کیا مزید کچھ کہنے کی گنجایش ہے؛ بہرحال اقبال سے سنیے، ؎

آہ اس راز سے واقف ہے نہ مُلّا نہ فقیہ   وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام
قوم کیا چیز ہے قوموں کی امامت کیا ہے   اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت   وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو   آتی نہیں کچھ کام یہاں عقلِ خداداد

اقبال اور تاریخ گوئی

کسریٰ منہاس

اسلامی تہذیب کے فنونِ شریفہ میں تاریخ گوئی کو جو مقام حاصل ہے۔ وہ محتاجِ تعارف نہیں، لیکن یہ سوچ کر رنج ہوتا ہے کہ رفتہ رفتہ ہم اپنی تاریخ سے منحرف ہوتے جا رہے ہیں۔ دورِ حاضر میں ہماری تہذیب اپنے پر فخر کرنے کی بجائے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اپنے کارناموں پر شرمندہ ہے۔ اسلامی زمانے میں اور اس کے بعد اب سے کچھ سال پہلے تک بھی خوش نویسی شہسواری، شاعری، طبِ یونانی، نجوم اور رمل اور اس قبیل کے بہت سے دوسرے علوم و فنون پرانے گھرانوں میں ہر شخص کو سکھائے جاتے تھے۔ ان کا شوق عام تھا اور مہذب ہونے کی دلیل سمجھا جاتا تھا۔ انھیں فنون میں تاریخ گوئی بھی شامل تھی۔ عالم یہ تھا کہ حاضر طبع لوگ خواہ وہ شاعر ہوں یا نہ ہوں چلتے پھرتے تاریخیں کہہ لیتے تھے پچھلی نسل تک ایسے لوگ کمیاب نہ تھے، اب یہ حال ہے کہ تاریخ گوئی بھی مردہ فنون میں شامل ہوتی جا رہی ہے۔ نہ وہ اہلِ کمال رہے اور نہ وہ ذوق و شوق باقی ہے۔ مگر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ چھوٹے چھوٹے قصبوں میں ایسے بے شمار لوگ مل جاتے تھے۔ جو نہ عالم ہوتے تھے نہ شاعر، مگر اپنی موزونیٔ طبع کے بل بوتے پر حسبِ فرمائش تاریخ نکال سکتے تھے، مثلاً کہیں مسجد تعمیر ہو رہی ہے۔ کسی نے توجہ دلائی کہ حضرت اس کی تاریخ تعمیر کیا ہو سکتی ہے۔ تو انھوں نے بلا تکلف ایک مجموعۂ الفاظ جو ان کی زبان پہ جاری ہو گیا اور کہا لیجئے یہ ہے تاریخِ تعمیر۔ اسی طرح دوسرے مواقع پر بھی موزوں تاریخیں باتوں باتوں میں کہہ دیتے تھے۔ ایسے موقع پر کچھ حیرت بھی نہ ہوتی تھی۔ اس لئے کہ یہ ایک عام بات تھی۔ ہم نے ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں۔ جنہوں نے فرمائش پر یکے بعد دیگرے بیسیوں تاریخیں نکال دیں۔ اور ذرا توقف نہ کیا۔ پرانے اساتذہ کے دواوین تاریخوں سے بھرے ہوئے ہیں یہ ایک دستور تھا کہ ہر شعری مجموعے کے آخر میں مصنف کی کہی ہوئی تاریخیں درج ہوتی تھیں اور اسی طرح چند منتخب تاریخیں دوسرے ہم عصر حضرات کی اس شعری مجموعے کے متعلق بھی دی جاتی تھیں۔ اس کے برخلاف موجودہ نسل کی کاوشوں میں خواہ کچھ اور موجود ہو یا نہ ہو، کم از کم تاریخیں نہیں ہوتیں۔ یہ غالباً ہمارے دور کے عجز کی ایک نمایاں مثال ہے۔

فنِ تاریخ[1] گوئی اسلامی تہذیب کی ایک نمایاں مثال ہے۔ یوں دیکھا جائے۔ تو دوسری اقوام میں بھی تاریخ گوئی کا شوق پایا جاتا ہے۔ لیکن اسلامی تہذیب میں اس کو جو بلند مقام حاصل ہے اور اس کا جتنا رواج رہا ہے۔ اس کا جواب نہیں۔ اہلِ عرب حساب دانی

---

[1] لغت میں تاریخ وقت ظاہر کرنے کے معنی میں آیا ہے۔ اور اصطلاحِ مؤرخین و شعرا میں کسی مشہور و معروف واقعہ مثلاً شادی یا ولادت یا تخت نشینی یا وفات یا بنائے عمارت یا اشاعتِ کتب وغیرہ کے ابتدا کی مدت معین کرنے کو کہتے ہیں یعنی مدت سنہ ہجری یا سنہ عیسوی یا سنہ موسوی یا سنہ الٰہی یا سنہ مہدوی یا سنہ بکرماجیتی سے کی جاتی ہے۔

کا بڑا شوق رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تہذیب کے قدیم ترین دور سے اب تک تاریخ گوئی عربی، فارسی اور اردو زبانوں میں جاری و ساری رہی ہے۔ اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے کہ تاریخ گوئی کے لئے شاعری کی بھی کوئی ایسی خاص شرط نہیں۔ کسی موزوں مجموعۂ الفاظ سے تاریخ نکالنا ممکن ہے۔ خواہ وہ مجموعۂ الفاظ نثر کی شکل میں ہو یا نظم کی صورت میں پھر بھی جو تاریخیں شعر کی صورت میں ہوں۔ ان کا زبان زدِ عام ہونا اور یاد رہ جانا قرینِ قیاس ہے یہی وجہ ہے کہ تاریخ گوئی شاعری کا ایک شعبہ قرار پائی اور شعرا نے ضرورت اور موقع کے مناسب تاریخیں کہیں۔ عربی سے قطع نظر فارسی اور اردو میں بے شمار تاریخیں کہی گئیں۔ یہاں تک کہ کسی ایسے شعری مجموعے کا تصور کرنا مشکل ہے، جس میں مصنف نے خود اپنی کہی ہوئی تاریخیں شامل نہ کی ہوں یا اس کتاب کی طباعت کے متعلق دوسروں کے قطعاتِ تاریخ درج نہ کئے ہوں۔ اسی لئے اور زیادہ افسوس ہوتا ہے کہ ہماری نسل کے شعرا تاریخ گوئی سے یوں بیگانہ ہوتے جا رہے ہیں اور ایک قدیم روایت سے اس طرح کٹتے جا رہے ہیں۔ جیسے تاریخ گوئی سے اسلامی تہذیب کا کوئی تعلق نہ ہو۔

یہ موقع فنِ تاریخ گوئی کی باریکیاں بیان کرنے کا نہیں ورنہ بتایا جا سکتا ہے کہ تاریخ گوئی اپنی جگہ ایک فن ہے اور اس کے منضبط اصول ہیں۔ تاریخیں بالواسطہ کہی جا سکتی ہیں اور بلا واسطہ بھی، تعمیہ، تخرجہ، صنعتِ اہمال، اعجام، التقاط، تناسب۔ تحریک، تسکین۔ تقریب، منکوس، مسجع، معمیٰ، بتکثیر، مجمع الاقسام، مجمع الصنائع وغیرہ میں بھی اعلیٰ پایہ کی تاریخیں لکھی ہیں ان تمام صنائع و بدائع اور اس قسم کے دوسرے محاسنِ تاریخ گوئی پر روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ لیکن یہ خیال دامنگیر ہے کہ ہم اپنے اصل موضوع سے ہٹ جائیں گے۔ البتہ یہ کہنا ضروری ہے کہ بعض بڑے نامور شعرا تاریخ گوئی کے میدان میں کوئی بڑا کارنامہ انجام نہ دے سکے۔ غالب کی مثال لے لیجیے۔ یہ بجا کہ غالب سرآمد شعرائے اردو ہیں۔ یہ بھی درست کہ فارسی دانایانِ ہند میں غالب کا جواب مشکل ہی سے نکلے گا۔ لیکن غالب کی تاریخیں دیکھئے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس فن میں وہ کسی بڑی حیثیت کے مالک نہ تھے۔ پھر بھی غالب کے دیوانِ اردو اور کلیاتِ فارسی دونوں میں ان کی کہی ہوئی تاریخیں موجود ہیں۔ غالب کے بعد دوسرا بڑا نام اردو شاعری میں اقبال کا ملتا ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ کلامِ اقبال کے متداول مجموعوں میں ان کی تاریخیں نہیں ملتیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ جدت کے شوق میں اقبال اسلامی تہذیب کی اس روایت سے کٹ گئے تھے۔ اس میں کلام نہیں کہ تاریخ گوئی کا فن بیسویں صدی کی پہلی ہی چوتھائی میں انحطاط پذیر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ لیکن قدیم رنگ کے شعرا کچھ نہ کچھ ضرور موجود تھے اور اس لحاظ سے تاریخ گوئی کی روایت ابھی باقی تھی۔ بیسویں صدی کے ربع دوم یعنی (۱۹۲۶ء تا ۱۹۵۰ء) اردو شاعری کی کایا پلٹ ہو گئی۔ غزل کے مقابلے پر نظم اور وہ بھی جدید اور آزاد نظم، مقفیٰ شاعری کے مقابلے پر نظمِ معریٰ۔ عروض کے مقابلے پر غیر پابند بے وزن شاعری اور اس قسم کی جدتیں شاعری کے لئے نقصان رساں ثابت ہوئیں۔ گنتی کے چند شعرا کے سوا کوئی اچھا شاعر ہی نہ رہا۔ ایسے میں توقع رکھنا کہ تاریخ گوئی زندہ اور قائم رہے گی، خوش خیالی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ اس پس منظر میں ہم علامہ اقبال کی شاعری کی طرف بہ نظرِ تعمق دیکھتے ہیں تو عجیب ہی منظر نگاہوں میں آتا ہے۔ اقبال کو تاریخ گوئی سے ربطِ خاص تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کے مروجہ شعری مجموعوں میں ان کی کہی ہوئی تاریخیں سرے سے موجود نہیں۔ اس کی وجہ جو کچھ بھی ہو۔

ہمیں اس سے غرض نہیں۔ لیکن یہ امر حقیقت ہے کہ شاعری کے ابتدائی دور سے آخر عمر تک علامہ اقبال تاریخ گوئی میں منہمک رہے۔ ابتدائی دور کی تاریخوں میں وہ تاریخ شامل ہے جو علامہ صاحب نے سر سید احمد خان کی وفات پر کہی تھی۔ یہ واقعہ سنہ ۱۸۹۸ء کا ہے۔ اقبال کی آخری زمانے کی تاریخوں میں ایک تاریخ ہے جو انہوں نے اپنی اہلیہ کی وفات پر یعنی ۱۹۳۵ء میں کہی یعنی اپنی موت سے دو سال دس ماہ اور اٹھائیس دن پہلے اور اس تاریخ کے بعد ایک دوسری تاریخ سر راس مسعود کی دختر "نادرہ مسعود" کی پیدائش پر اپنی وفات سے ایک سال ایک ماہ اور بیس دن پہلے کہی۔ ان دونوں تاریخوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علامہ مغفور کو تاریخ گوئی سے ربط رہا ہے اور ضرورت کے وقت وہ تاریخیں کہا کرتے تھے ان کی تاریخوں میں ولادت۔ وفات، تاریخی واقعات۔ تعمیرات۔ کتابوں کی اشاعت اور خطابات کی تاریخیں ملتی ہیں۔ جن پر ہم ذیل میں اظہار خیال کرتے ہیں۔

ولادت:-

سر راس مسعود کی دختر "نادرہ مسعود"[1] کی ولادت پر
یکم مارچ ۱۹۳۶ء

راس مسعودِ جلیل القدر کو — جو کہ اصل و نسل میں محمود ہے
یادگارِ سیّد والا گہر — نورِ چشمِ سیّد محمود ہے
راحتِ جان و جگر دختر ملی — شکرِ خالق منتِ معبود ہے
خانداں میں ایک لڑکی کا وجود — باعثِ برکاتِ لامحدود ہے
کس قدر برجستہ ہے "تاریخ بھی
"باسعادت دخترِ مسعود ہے"
۱۹ ۶ ۳۰

(روزگارِ فقیر صـ ۱۹۳)

پورے مصرعے میں سالِ ولادت جس برجستگی سے موزوں کیا گیا ہے۔ قابلِ تعریف ہے جس تاریخ میں تعمیہ و داخلی یا خارجی نہ ہو ایسی تاریخ سالم اور مدو کہلاتی ہے۔ "نادرہ مسعود" کی پیدائش کی یہ تاریخ اسی صنعت میں ہے۔

---

[1] نادرہ مسعود جسٹس محمود کے فرزند اور سر سید احمد خان کے نامور پوتے سر راس مسعود کی دختر تھیں۔ سر راس مسعود اور علامہ اقبال کے تعلقات محتاجِ تعارف نہیں۔ علامہ ہی نے اس بچی کا نام "نادرہ مسعود" تجویز کیا تھا۔ لیڈی سر راس مسعود ایک روشن خیال خاتون تھیں۔ جن کا علامہ صاحب بے حد احترام کرتے تھے۔ سر راس مسعود کے ہاں بھوپال میں ۱۹۳۵ء، ۱۹۳۶ء کے دوران متعدد مرتبہ "ریاض منزل" اور "شیش محل" میں ان کا قیام رہا۔ ان کے متعلق ڈاکٹر اقبال فرمایا کرتے تھے: "سر مسعود کا دماغ انگریز کا اور دل سچے مسلمان کا ہے۔" اور اس کے جواب میں سر راس مسعود فرماتے: "اقبال! غنیمت ہے کہ میرا دماغ مسلمان اور دل انگریز کا نہیں ہے۔" بھوپال سے ڈاکٹر صاحب کو وظیفہ بھی ملتا تھا۔ علامہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

تعمیرات:

ذوالفقار گنج

بانیِ ایں کوشک بنا سر ذوالفقار   سالِ تعمیرش ز ہاتف خواستند
از فلکِ تاریخ چوں شبنم چکید   بر زمیں خلدِ بریں آراستند

۲۱ ۶ ۱۹   (سرودِ رفتہ صفحہ ۶۱)

اس تاریخ میں ایک نکتہ قابلِ تصریح ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے "آراستند" میں الف ممدودہ کے دو عدد لیے ہیں۔ صاحب غرائب الجمل کا قول ہے: "کہ الف ممدودہ کا ایک ہی الف محسوب ہو"[1] اور صاحب مخزن تسلیم کی یہ رائے ہے۔ "الف ممدودہ دو الف است۔ اندریں صورت گرفتن دو عددی باید۔ اما چہ توان کرد کہ بتقلید گواہی صد ہزار کاذب قول یک صادق باور نمی شود"[2] استادانِ فارسی الف ممدودہ کا ایک ہی عدد لیتے ہیں۔ محتشم کاشی نے شہزادہ روم کی آمد پر ایک تاریخ کہی تھی جس میں الف ممدودہ کا ایک ہی عدد لیا ہے ؎

تاریخِ آں مفارقہ کردم سوال گفت
ماہِ عجب رسید بپابوسِ آفتاب

آفتاب میں الف ممدودہ کا ایک عدد لیا ہے۔ لیکن کلیم ہمدانی الف ممدودہ کے دو عدد لینے کے حق میں ہیں ؎

داد ایزد بپادشاہِ جہاں   خلفے ہمچو نخلِ شاداب
چوں بدیں مژدہ آفتاب انداخت   افسرِ خویش بر ہوا چو حباب

طبعِ دریافت سالِ تاریخش
زد رقم "آفتابِ عالمتاب"

۱۰۲۸ = ۱ - ۱۰۲۹

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: ان کی علالت کے دوران سر راس مسعود اور ان کی بیگم صاحبہ نے خاطرداری اور خدمت میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا۔ اواخر جولائی ۱۹۳۷ء میں سر راس مسعود کا انتقال ہو گیا۔ یکم اگست ۱۹۳۷ء کو لیڈی مسعود کو علامہ مغفور نے جو تعزیت نامہ بھیجا، اس کے لفظ لفظ سے وفورِ رنج و غم کا اظہار ہوتا ہے۔ علامہ نے ان کی وفات پر مرثیہ بھی لکھا۔ جس کا پہلا شعر ہے ؎

رہا نہ آہ زمانے کے ہاتھ سے باقی
وہ یادگارِ کمالاتِ احمد و محمود   (اقبالِ کامل صفحہ ۱۳۵)

[1] غرائب الجمل صفحہ ۴۰ مؤلفہ نواب عزیز جنگ ولاؔ۔

[2] مخزن تسلیم صفحہ ۳۲ از منشی انوار حسین تسلیم سہسوانی۔

حکیم ہمدانی اگر الف ممدودہ کے دو عدد محسوب کرنے کے حق میں نہ ہوتے تو دوسرے شعر میں ایک عدد کے تخرجے کا اشارہ نہ کرتے۔ سند میں الف ممدودہ کے دو عدد اور ایک عدد دینے کی سندیں مورخین اساتذہ کے کلام سے مل جاتی ہیں۔ لیکن ثقہ اساتذہ فنِ جمل کا اتفاق ہے کہ الف ممدودہ کا ایک ہی عدد محسوب ہو۔ ڈاکٹر اقبال نے سر ذوالفقار[1] کی "ذوالفقار گنج" کی جو تاریخ کہی ہے۔ اس میں انہوں نے ان اساتذہ کی پیروی کی ہے جو الف ممدودہ کے دو عدد لینا مستحسن سمجھتے ہیں۔

مسجد "داتا گنج بخش" لاہور

سالِ بنائے حرمِ مومناں　　خواہ ز جبریل و ز ہاتف مجو
چشم بہ "المسجد الاقصیٰ" فگن　　"الذی بارکہ" ھم بگو
۳۷۱ + ۹۶۹ = ۱۳۴۰ھ

(سرودِ رفتہ صفحہ ۲۴۴)

یہ تاریخ "المسجد الاقصیٰ" اور "الذی بارکہ" کے اعداد جمع کرنے سے سالِ مطلوبہ برآمد ہوتا ہے۔ یہاں علامہ نے "اقصیٰ" میں الف خنجری کا ایک عدد دیا ہے۔ جو خلاف جمہور ہے۔ حضرت ولا اپنی مشہور کتاب غرائب الجمل میں لکھتے ہیں کہ "اہلِ جمل کا اسی پر اتفاق ہے کہ لفظ "اسحٰق" میں چھوٹا الف اس لئے محسوب نہ ہوگا کہ وہ کھڑا زبر ہے۔"[2] بعض مورخین کا خیال ہے کہ ایسے الف کا ایک عدد شمار کرنا چاہیے۔ صاحب معدن الجواہر کا قول ہے:

> "حرف ہمزہ در زبانِ عربی و فارسی و ترکی و ہندی ہر گاہ در صدر کلمہ پیش از الف واقع شود کتابت در نیاید و علامتش در عربی و ترکی فتحہ راست بصورت الف مخروک بالائے الف می نویسند مثل اَ باد و اَدم و در فارسی و ہندی بخلاف ترکی عرضی کہ آں را مد می نامند بالائے چنیں الف کہ آنرا ممدودہ می گویند۔ می نگارند مثل آباد و آزاد و آمدن و چنیں ہمزہ در حساب جمل محسوب نمی شود کہ حرفے نباشد۔"

عیسیٰ، موسیٰ و مصطفیٰ، مرتضیٰ، اسحٰق پر الف خنجری کی جو علامت بنائی جاتی ہے اس کا کوئی عدد شمار نہ کیا جائے گا۔ کیوں کہ الف خنجری آوازِ الف کی علامت ہے حرفِ مستقل نہیں۔ تاریخ گوئی میں مستقل حروف کے عدد لئے جاتے ہیں اور یہی اہلِ فن کا فیصلہ

---

[1] نواب سر ذوالفقار علی خاں ڈاکٹر اقبال کے مخلص احباب میں سے تھے۔ انہوں نے لدھیانہ میں مسافروں کے آرام و آسائش کے لئے ۱۹۲۱ء میں ایک سرائے بنوائی تھی۔ جس کا نام انہوں نے "ذوالفقار گنج" رکھا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کی تعمیر کی مذکورہ تاریخ کہی تھی اور یہ تاریخ سرائے کے دروازے پر کندہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ تقسیم ملک کے بعد اس عمارت کی ہیئت کذائی بدل گئی ہو۔ اور جس دروازے پر سنہ تعمیر کندہ تھا وہ بھی مٹ گیا ہو۔ لیکن کتابوں میں ذوالفقار گنج کا نام زندہ رہے گا۔ اور ڈاکٹر اقبال کی یہ تاریخ ہمیشہ اس شاندار عمارت کی یاد تازہ رکھے گی۔ سر ذوالفقار مالیر کوٹلہ کے حکمران خاندان کے فرد تھے۔ ڈاکٹر اقبال کے کلام کی ترویج میں انہوں نے انگریزی میں مضامین لکھے۔ ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۰ جون ۱۹۳۳ء کو ڈیرہ دون میں وفات پائی۔ وہ کونسل آف اسٹیٹ کے رکن بھی تھے۔

[2] غرائب الجمل صفحہ ۱۳۔

ہے۔ اس لئے حضرت داتا گنج بخش کی مسجد[1] کی تاریخ میں علامہ مغفور نے الف ہجری کا جو ایک عدد لیا ہے۔ صحیح نہیں۔

خطابات:

مہاراجہ کشن[2] پرشاد کے مدار المہام ہونے پر

صدر اعظم گشت شادِ نکتہ سنج ۔۔۔ ناوک او دشمناں را سینہ سفت
سال ایں معنی سروشِ غیب آں ۔۔۔ "جانِ سلطان مہر کشن پرشاد گفت"
۱۲ ۵ ۱۳

(شاد اقبال ۵۳)

علامہ کا مادۂ تاریخ بہت صاف اور عمدہ ہے۔ اس سے واقعے کی طرف اشارہ بھی ہے۔ ایسے مادۂ تاریخ شاد ہی ہاتھ

---

[1] سید علی ہجویری (المتوفی ۴۶۵ھ / ۱۰۷۲ء)۔ ان کا پر رونق مزار "دربار داتا گنج" کے نام سے مشہور ہے۔ اس مزار سے ملحق جو مسجد ہے یہ داتا گنج بخش کی مسجد سے موسوم ہے۔ اس مسجد کی بنیاد داتا گنج بخشؒ نے رکھی اور زمانے کے مطابق اس کی تعمیر ہوتی۔ اس قدیم مسجد کی مرمت بھی گاہے بگاہے ہوتی رہی۔ پہلے نواب شاہ سادھو کشمیری نے اس کی مرمت کرائی۔ پھر جھنڈو چوب فروش نے۔ ۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۱ء میں میاں غلام رسول کھڈ والا نے اس کی توسیع اور تعمیر کے لئے روپیہ پانی کی طرح بہایا۔ اس شاندار مسجد کے صحن کا رقبہ دو ہزار آٹھ سو سولہ مربع فٹ ہے اور مسجد کا دالان درمیان ہے۔ جس کا رقبہ دو ہزار مربع فٹ ہے۔ اوقاف کمیٹی کے سپرد اب داتا گنج بخش کا دربار ہے۔ یہ کمیٹی پوری آمدنی سے مزار مقدس اور مسجد کی پوری پوری نگہداشت کر رہی ہے۔ علامہ اقبال کی تاریخ مسجد کے دروازے پر کندہ ہے۔ یہ تاریخ قرآن مجید کے پندرھویں پارہ کی پہلی آیت سے لی گئی ہے۔ اگرچہ آیۂ مجیدہ میں "اقصا" ہے اور "بارکہ" کی جگہ "بارکنا" ہے۔

[2] مہاراجہ سر کشن پرشاد شاد ۲۸ فروری ۱۸۶۴ء کو پیدا ہوئے اور ۱۳ مئی ۱۹۴۰ء کو سرگباش ہوئے۔ کتب کثیرہ کے مصنف تھے۔ ان کی کتابوں کی فہرست مجلہ عثمانیہ کے مہاراجہ نمبر میں دیکھی جا سکتی ہے۔ ڈاکٹر محی الدین زور مرحوم نے شاد اقبال کے نام سے اقبال اور شاد کی مراسلت ۱۹۴۲ء میں شائع کرا دی تھی۔ یہ کتاب سب رس کتاب گھر حیدر آباد دکن سے مل سکتی ہے۔ دیباچے میں ڈاکٹر زور نے شاد اور اقبال کے تعلقات پر ان کے خطوط کی روشنی میں نہایت قابلیت سے بحث کی ہے۔ اور ان تمام کڑیوں کی نشان دہی کی ہے۔ جن کا تعلق شاد اور اقبال کے مخلصانہ روابط سے تھا۔ قطعۂ تاریخ جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ مہاراجہ کے منصب جلیلہ صدارت عظمیٰ پر فائز ہونے سے متعلق ہے۔ ایک وقت ایسا آیا کہ اقبال کو مہاراجہ کے صدر اعظم ہونے کا اتنا یقین ہوا کہ مذکورہ قطعۂ تاریخ لکھ کر ان کو مبارکباد دی۔ یہ واقعہ ۱۳۳۱ھ / ۲۳-۱۹۲۲ء کا ہے لیکن افسوس کہ شاد کا خیال پورا نہ ہوا۔ آخر ۱۹۲۶ء میں مہاراجہ مدار المہام دولت آصفیہ ہوئے۔ ڈاکٹر اقبال نے تار کے ذریعہ تہنیت کی جس کا جواب مہاراجہ نے ۴ جنوری ۱۹۲۷ء کو شکریہ کے ساتھ دیا۔ مہاراجہ سے اقبال کا پہلا تعارف مارچ ۱۹۱۰ء حیدر آباد میں ہوا۔ اقبال نے حیدر آباد اور مہاراجہ کی تعریف میں نظمیں بھی لکھیں اور قصیدے بھی کہے۔ دوسری ملاقات جولائی ۱۹۱۳ء میں سرزمین پنجاب میں ہوئی۔ اقبال جب دوسری مرتبہ حیدر آباد گئے۔ تو مہاراجہ مدار المہام ہو چکے تھے یعنی ۱۹۲۹ء میں۔ ۱۵ جنوری ۱۹۲۹ء کو ٹاؤن ہال باغ عامہ میں اقبال نے لیکچر دیا اور مہاراجہ کے ہاں مشاعرے میں شرکت بھی کی۔

آئے ہیں۔ اسے بقول اقبال سروشِ غیب داں کی نوازش ہی کہا جا سکتا ہے۔

اشاعتِ کتب:

شالا مار باغ

چون سجی فوقِ راسخ مرحبا ہست ہر سطرِ کتابش دل ربا

از سرِ نازش پئے تاریخِ او می سزد "تصویرِ باغِ جاں فزا"

۱۸۵۱ + ۵۰ = ۱۹۰۱ء

(اقبالیاتِ اقبال) ص ۲۷۳

"تصویرِ باغ جانفزا" کے عدد (۱۸۵۱) ہوتے ہیں۔ سال مطلوبہ چونکہ (۱۹۰۱) ہے اس لئے "سرِ نازش" کہہ کر نون کے پچاس عدد مادۂ تاریخ میں شامل کر کے تاریخ برآمد کی گئی ہے۔ ایسی تاریخیں ناقص الاعداد کے ضمن میں آتی ہیں۔ یعنی وہ تاریخ جس میں عدد کم ہوں اور شاعر مصرعِ اولیٰ میں کسی واضح اشارے سے ان اعداد کو پورے کرنے کی تخریج کر دے۔ ایسی تاریخ جبکہ مورخ اقدام کرتا ہے۔ اسے تعمیۂ داخلی کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ مثلاً حضرت داغؔ کی ایک تاریخ ہے ؎

لکھا سرِ آغاز سے یہ داغؔ نے سال
بالفضل جہاں دار نے مارے دو شیر

"بالفضل جہاں دار نے مارے دو شیر" کے عدد (۱۳۰۸) ہوتے ہیں۔ سرِ آغاز یعنی الف کا ایک عدد مادۂ تاریخ میں شامل کر کے (۱۳۰۹) مطلوبہ سال برآمد کیا ہے۔ اکثر شعرا اس طرح تدخلہ کیا کرتے ہیں کہ "از سرِ اخلاص" یا "از دلِ شاد" یا "از پئے گریز" وغیرہ۔ اس سے بہتر صورت تدخلے کی ایک اور ہوتی ہے۔ مولانا حقی نے ریاض لکھنوی کی وفات پر جو تاریخ کہی ہے اس کا انداز معنوی ہے لفظی نہیں ؎

تاریخ کہی حقی نے بھر کر اک "آہ"
ہم سب میں ریاض کی جگہ خالی ہے
۱۹۲۸ + ۶ = ۱۹۳۴ء

"ہم سب میں ریاض کی جگہ خالی ہے" کے عدد (۱۹۲۸) ہوتے ہیں۔ واقعہ چونکہ (۱۹۳۴) کا ہے اس لئے لفظ (آہ) جس کے چھ عدد ہوتے ہیں داخلِ مادۂ تاریخ کر کے سال مطلوبہ برآمد کیا ہے۔ علامہ اقبال کی یہ تاریخ جو شالامار[1] باغ کی اشاعت کے موقع پر

---

[1] شالامار باغ لاہور کے شاہی باغوں میں سے ہے جو باغبان پورہ لاہور میں واقع ہے۔ اس باغ کی تاریخ اور کوائف جناب فوقؔ نے اپنی اس کتاب میں نہایت تحقیق سے لکھے ہیں جس کی تاریخ اشاعت علامہ اقبال نے کہی ہے۔ اس کتاب میں شاہی عمارات، محل سراؤں، سیرگاہوں وغیرہ کا حال درج ہے۔ کشمیر، دہلی، پنجاب کے آٹھ اور باغات جو شالامار کے نام سے مشہور ہیں ان کے حالات بھی اس کتاب میں ہیں۔ شالامار کے مختلف نام اور ان کی وجہ تسمیہ۔ استاد حامد میر عمارت، شالامار باغ پر لاگت و سال تعمیر۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

کی گئی ہے فقرہ داخلی کی صنعت میں ہے۔

کلامِ فوق

جب چھپ گیا مطبع میں یہ مجموعۂ اشعار معلوم ہوا مجھ کو بھی حالِ نغزِ فوق
شستہ ہے زباں جلوۂ مضامیں ہیں جلی تعریف کے قابل ہے خیالِ نغزِ فوق
تاریخ کی مجھ کو جو تمنا ہوئی اقبال
ہاتف نے کہا لکھ دے "کمالِ نغزِ فوق"
۲۷ ھ ۱۳

(سرودِ رفتہ صفحہ ۲۱۶)

مطبوعہ دیوان میں "کمالِ نظرِ فوق" چھپ گیا۔ جس سے مادۂ تاریخ میں ایک سو عدد کا اضافہ ہو گیا یعنی "نظر" لکھنے سے اس کے عدد ۱۴۲۷ برآمد ہوتے تھے جو سالِ اشاعت سے ایک سو زیادہ تھے۔ تاریخ گوئی کی جانب آج کل جو بے اعتنائی برتی جا رہی ہے وہ عبرت انگیز ہے۔ اگر کوئی تاریخ سہوِ کتابت کی بنا پر ایک بار غلط چھپ گئی تو یہ سمجھئے کہ حشر تک وہ یوں ہی غلط چھپتی رہے گی۔ نہ کسی کو اتنا علم ہے اور نہ اتنی دلچسپی کہ ایسے اغلاط کی صحت کی جا سکے۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ واقعہ ظہور پذیر ہوا کہ میرے عزیز دوست مولوی محمد عبداللہ قریشی جو کلامِ اقبال کے پرستار ہیں۔ ایک روز افسوس کرنے لگے کہ مشہور کشمیری شاعر فوق کے دیوان کی طباعت کی تاریخ جو علامہ نے کہی ہے صحیح نہیں اگر تاریخی مادہ کے اعداد شمار کئے جائیں تو سو کا فرق پڑتا ہے۔ علامہ مرحوم کے نام سے جو قطعۂ تاریخ شائع ہوا ہے اس میں تاریخی مادہ "کمالِ نظرِ فوق" ہے۔ جس سے تاریخ برآمد کی گئی ہے۔ لیکن اس سے سو عدد بڑھ جاتے ہیں۔ راقم الحروف کو بھی اس فن سے گہری دلچسپی ہے۔ میں نے بھی اس مادۂ تاریخ کو جانچا اور غور کیا تو غلطی میری سمجھ میں آ گئی اور میں نے یہ نتیجہ نکالا کہ علامہ مغفور نے "نظر" نہیں کہا بلکہ "نغز" کہا ہے۔ "نظر" یہاں معنوی اعتبار سے موزوں نہیں۔ اس تاریخ کے متعلق مولوی عبداللہ قریشی نے مجھ سے سنہ ۱۹۵۶ء استفسار کیا تھا۔ یہ بھی معلوم ہوا کہ مولانا غلام رسول مہر کی مرتبہ کتاب "سرودِ رفتہ" میں بھی یہ قطعۂ تاریخ "نظرِ فوق" ہی کے ساتھ چھپا ہے۔ لیکن مولانا مہر نے یہ استادی برتی کہ تاریخ برآمد نہ کی۔ صرف قطعہ نقل کر دیا۔ اسی طرح جب حفیظ ہوشیارپوری نے ڈاکٹر اقبال کی تاریخوں پر روزنامہ آفاق (۲۱ اپریل سنہ ۱۹۵۱ء) میں اظہارِ خیال کیا تو اس تاریخ پر تنقید فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

" سنہ ۱۳۲۷ھ میں منشی محمد دین فوق مرحوم کا مجموعۂ کلام شائع ہوا اور اس میں علامہ اقبال کا یہ قطعۂ تاریخ درج تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ——— شالامار کے تین تختے (باغ فیض بخش، حیات بخش، فرح بخش) انگوری باغ، حنایت باغ، مہتابی باغ۔ گلابی باغ شاہی حمام، بارہ دری، سرو خانہ، آبشار کلاں اور میلہ چراغاں کا حال اس کتاب میں ملاحظہ شالامار میں آتش بازی اور چراغاں کا حال اس کتاب میں شرح و بسط سے کیا گیا ہے۔ ایک انگریز کمشنر کرسول نے انڈین آرکیالوجیکل کے ماہ ستمبر سنہ ۱۹۲۲ء میں بھی اس باغ کا ذکر کیا ہے۔ اور جناب فوق کو ان کی اس کتاب کی اشاعت پر خراجِ تحسین پیش کیا ہے۔

.. ..

.. ..

تاریخ کی جستجو جو مجھے ہوئی اقبالؔ ہاتف نے کہا لکھ دے "کمالِ نظرِ فوق"

لیکن یہ مادۂ تاریخ درست معلوم نہیں ہوتا۔ علامہ مرحوم کو اعداد شمار کرنے میں غلطی ہوئی ہے۔ کیونکہ کمالِ نظرِ فوق کے اعداد ۱۴۲۷ ہیں حالانکہ ۱۳۲۷ ہونے چاہئیں تھے۔"

(روزنامہ آفاق۔ ۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء)

حضرت حفیظ ہوشیارپوری ایک تاریخ گو شاعر تھے۔ ان سے اس اعتراض کی توقع نہیں کی جا سکتی افسوس کہ وہ ایک سو عدد کی زیادتی پر غور نہ فرما سکے۔ ورنہ یہ تاریخ ۱۹۵۱ء ہی میں صحیح ہو جاتی۔

"نظر" بفتحتین خوبی، تازگی، زیبائی وغیرہ کے معنوں میں آیا ہے چنانچہ فرہنگ آنند راج جلد سوم صفحہ (۷۸۲ھ) اور تسہیل العربیہ صفحہ (۱۰۵۸) دیکھے جا سکتے ہیں۔ یہ تاریخ چونکہ ایک دیوان کی تاریخ ہے اس لئے اس میں معنوی طور پر حسن و خوبی و زیبائی کے مفہوم کو زیادہ دخل ہے" "نظر" تنقید، تحقیق اور فلسفیانہ موشگافیوں کے لئے تو موزوں ہو سکتا ہے، لیکن شعری مجموعے کے لئے حسن و خوبی و زیبائی ہی درست کہے جا سکتے ہیں اسی لئے علامہ نے لفظ "نظر" مادۂ تاریخ لکھ کر جناب فوقؔ کشمیری[1] کے دیوان کی تعریف کی ہے۔

مثنوی مقصود گوہر یعنی موتیوں کا ہار

مرحبا اے ترجمانِ مثنویِ معنوی
ہست ہر شعرِ تو منظورِ نگاہِ انتخاب

---

[1] منشی محمد الدین فوقؔ فروری ۱۸۷۷ء میں موضع کوٹلی ہرنارائن ضلع سیالکوٹ میں پیدا ہوئے ۱۸۹۱ء میں مڈل پاس کر کے سیالکوٹ میں پٹوار کا کام سیکھا۔ ملازمت کی توقع پر جموں تشریف لے گئے لیکن کسی وجہ سے ۱۸۹۵ء میں پھر لاہور آ گئے۔ لاہور میں مشاعروں میں شرکت کرتے اور اپنا کلام سنا کر داد حاصل کرتے۔ بزم قیصری میر ناظم حسین ناظم لکھنوی کی سرپرستی میں مشاعروں کا اہتمام کرتی تھی۔ اسی بزم میں ڈاکٹر اقبال مرحوم بھی شرکت فرماتے تھے۔ ایک انجمن اتحاد بھی تھی جس کی بنیاد حکیم شجاع الدین محمد نے ۱۸۹۵ء میں ڈالی تھی۔ انجمن اتحاد اور 'بزم قیصری' دونوں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی پوری کوشش کرتی تھیں اقبال کا یہ شعر اسی زمانے کی یادگار ہے ؎

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ اس پر نہیں نازاں مجھے بھی فخر ہے شاگردیِ داغِ سخن داں کا

فوقؔ حضرت داغ کے شاگردوں میں سے تھے کتب کثیرہ کے مؤلف ان کی کتابوں کی مکمل فہرست نقوش لاہور نمبر کے صفحہ ۹۹۹ سے ۱۰۰۱ تک دیکھی جا سکتی ہے۔ اقبال اور فوقؔ کے تعلقات گہرے تھے۔ دونوں کشمیری تھے۔ فوقؔ نے ۱۹۴۵ء میں وفات پائی۔ مذکورہ قطعۂ تاریخ فوقؔ اور اقبال کی خوشگوار دوستی اور تعلقات کی یادگار ہے۔

ازپئے نظارۂ گلدستۂ اشعار تو
حسن گریانی زروئے خویش بردارد نقاب
بہر سالِ طبع قرآنِ زبانِ پہلوی
جبرئیلِ دل می سراید "تلک آیات الکتاب"

۱۴ ھ ۱۳

قدیم رواج کی پابندی میں حضرت علامہ نے "آیات" کے الف ممدودہ کے دو عدد لئے ہیں۔

الف ممدودہ کے دو عدد لینے کی مثالیں ملتی ہیں۔ مولانا صفی فرماتے تھے کہ ایسے الف کو دو الف سے کتابت کرنا چاہیے۔ جیسے صاحب بہارِ عجم اور صاحب فرہنگ آنند راج نے کیا ہے کیونکہ ان دونوں لغات میں الف ممدودہ دو الف سے کتابت ہے۔ اس لئے تاریخ میں دو الف سے کتابت کرنے سے اعتراض رفع ہو جاتا ہے مولانا صفی کی ایک تاریخ ہے جو انہوں نے میرزا بہادر محمد عباس رئیس اعظم لکھنؤ کی وفات پر کہی تھی۔

تاریخی شعر یہ ہے ؎

صفی زباں پہ تاریخ آنکھ میں آنسو
"ستارہ ڈوب گیا آسمانِ ہمت کا"

۲۸ ھ ۱۳

اس لئے اگر "آیات" کی کتابت دو الف سے (اآیات) کر دی جائے تو اعتراض کی پھر کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

میرے مخدوم و کرم نے لکھی ایسی کتاب   شاہدِ لیلائے عرفاں کا جسے محمل کہیں
ہے مصنف نخلِ بندِ گلشنِ معنی اگر   مزرعِ کشتِ تمنا کا اسے حاصل کہیں
از پئے تاریخ ہاتف نے کہا اقبال کو
زیب دیتا ہے اگر "مرغوبِ اہلِ دل" کہیں

۱۸ ھ ۳

"مرغوبِ اہلِ دل" مادۂ تاریخ ہے جس کے عدد ۱۳۱۸ نکلتے ہیں۔

غیرتِ نظمِ ثریا ہے یہ نظمِ دلکش   خوبیِ قول اسی نظم کی شیدائی ہے

فکرِ تاریخ میں میں سر بگریباں جو ہوا
کہ دیا دل نے "یہ خضرِ رہِ دانائی ہے"
۱۹۰۱ء

"یہ خضرِ رہِ دانائی ہے" کے علامہ صاحب نے (۱۹۰۱) عدد شمار کئے ہیں۔ یہاں ایک نکتہ قابلِ غور ہے کہ دانائی کے (۶۶) عدد محسوب ہوئے ہیں اگر دانائی کی (ئی) کو ہمزہ (ء) اور (ی) سے کتابت کیا جائے تو یہ از روئے رسم الخط دو (ی) ہیں۔ ایک شوشے کی صورت میں جو ہمزہ کی آواز دے رہی ہے اور دوسری دائرے کی شکل میں یائے معروف ساکن۔ قاعدہ یہ ہے کہ جن الفاظ کے آخر الف یا واؤ (معروف خواہ مجہول) ہو جب یائے معروف بڑھائی جائے گی تو دو ساکنوں یعنی الف خواہ واؤ مذکور اور اس (ی) کے درمیان ایک یائے وقایہ جو مکسور اور ہمزہ کی آواز دیتی ہے لائی جائے گی جیسے آئے آئی۔ سوئے سوئی (جس میں واؤ مجہول ہے) سوئی بمعنی سوزن (جس میں واؤ معروف ہے) اسی طرح دعائی۔ کوئی۔ روئی سب الفاظ لکھے جائیں گے اور یہی قاعدہ گدائی۔ مینائی۔ جدائی۔ کتخدائی اور دانائی وغیرہ پر بھی وارد ہوتا ہے۔ اساتذہ کے ہاں ایسی (ئی) کو بصورت (ی) بھی کتابت کیا گیا ہے۔ بعض اساتذہ ایسی (ئی) کو بغیر ہمزہ کے (ی) بھی کتابت کرتے ہیں اور ایک ہی (ی) کے عدد لیتے ہیں۔ صاحب ام التواریخ نے دانای کے (۶۶) اور (دانائی) کے ۷۶ عدد محسوب کئے ہیں۔ اگر علامہ مغفور کی تاریخ میں دانائی کی کتابت (دانای) کی جائے تو اس پر اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

بزمِ سخن میں اہلِ بصیرت کا شور ہے — یہ نظم ہے کہ چشمِ فصاحت کا نور ہے
میں نے کہا یہ دل سے کہ اے مایۂ ہنر — تاریخِ سالِ طبع کا کہنا ضرور ہے
ہاتف نے دی صدا سرِ اعدا کو کاٹ کر
"حقا یہ نظم موجِ شرابِ طہور ہے"
۱۹۰۱ — ۱ = ۱۹۰۰ء

"حقا یہ نظم موجِ شرابِ طہور ہے" کے عدد (۱۹۰۱ء) ہوتے ہیں۔ تاریخی شعر کے مصرعِ اولیٰ میں "سرِ اعدا کو کاٹ کر" کے اشارے سے واضح ہو جاتا ہے کہ مادۂ تاریخ میں سے ایک عدد کم کیا جائے۔ تو سالِ مطلوبہ (۱۹۰۰) برآمد ہوتا ہے۔ علامہ کی یہ تاریخ صنعتِ تخرجہ یا صنعتِ تعمیۂ خارجی کے ذیل میں آتی ہے۔ تعمیہ لغت میں پنہاں داشتن کے معنی میں آیا ہے۔ اصطلاحِ شعراء میں کمی و بیشی اعداد سے مراد لی جاتی ہے۔ مثلاً ع سرِ دیں را بہ یزید بے دینے۔ (دیں) کے عدد ۶۴ ہوتے ہیں۔ "سرِ دیں را بہ یزید" کہہ کر دال کے اعداد کا تخرجہ کیا گیا ہے۔ فنِ جمل میں دال (د) کے چار عدد شمار کئے جاتے ہیں۔ بعض اس طرح تخرجہ کرتے ہیں۔ دل شاد نہیں رہا۔ شاد کے الف کا تخرجہ اسی طرح ع جاں جب نکل بہادر کی تو رحمت نے کہا: "یہاں بہادر کی جان

الف ہے اس تخرجے سے ایک عدد کم کیا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک معنوی صورت بھی ہوتی ہے مثلاً استاد جلیل" کا ایک قطعہ تاریخ ہے۔ جس کا تاریخی شعر یہ ہے۔

بے طلب یافتم ایں مصرع "تاریخ جلیل
"شاہ عثمان بدکن تاج و منصور آمد"
۱۹۲۹ - ۱ = ۱۹۲۸ء

"شاہ عثمان بدکن تاج و منصور آمد کے عدد (۱۹۲۹) ہوتے ہیں۔ پہلے مصرعے میں "بے طلب" کہہ کر طلب کے ۱ اعداد کا تخرجہ کیا ہے اور ۱۹۲۸ء سال برآمد کیا ہے جو مقصودِ مصنف ہے۔

ذوقِ فردوس میں روحی کی دعا دیتی ہے　　آپ نے خوب کیا خوب کہا خوب لکھا
دردمندانِ محبت نے اسے پڑھ کے کہا　　نقشِ تسخیر پئے طالب و مطلوب لکھا
ہاتفِ غیب کی امداد سے ہم نے اقبال
بہرِ تاریخ اشاعت "سخنِ خوب" لکھا
۱۳۱۸ھ

"سخنِ خوب" سے (۱۳۱۸) عدد حاصل ہوتے ہیں اور یہی سال مطلوبِ مصنف تھا۔ یہ تاریخی سال تو دو لفظوں سے ظاہر کیا گیا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی لفظ سے مورخین سال مطلوبہ برآمد کرتے ہیں مثلاً آصف الدولہ بادشاہ اودھ کی وفات کی تاریخ کسی ایک لفظ "غریب" سے نکالی تھی۔ حضرت داغ نے دو لفظوں سے نواب کلب علی خان کے دیوان کی تاریخ "شعرِ نظم" ۱۲۹۵ کہی تھی علامہ کی یہ تاریخ سالم الاعداد کے ضمن میں آتی ہے کیونکہ اس تاریخ میں تعمیہ داخلی یا خارجی نہیں۔

کتاب مولوی معنوی را　　شفیقے ماجو درارد و رقم کرد
. . . .

سروشِ دل رقم زد بہرِ تاریخ
"خیابانے ز بستانِ عجم" کرد
۱۴ ھ ۱۳

(عقدِ گوہر صفحہ ۲۱)

"خیابانے ز بستانِ عجم" کے عدد (۱۳۰۴) نکلتے ہیں ہو سکتا ہے کہ "بستان" کو "بستانے" کہا گیا ہو۔ اس طرح دس عدد کی جو کمی محسوس کی جا رہی ہے وہ پوری ہو جاتی ہے۔

عقدِ گوہر یعنی موتیوں کا ہار پیرزادہ محمد حسین صدیقی جج ہائی کورٹ جموں و کشمیر کی تصنیف ہے۔ علامہ نے اس کتاب کی چھ

تاریخیں لکھی ہیں جو اوپر درج کر دی گئی ہیں۔ اگرچہ اس کتاب کی اشاعت کے سال میں اختلاف ہے کہیں ۱۳۱۷ کہیں ۱۳۱۸ کہیں ۱۹۰۰ کہیں ۱۹۰۱ سال اشاعت برآمد ہو رہے ہیں۔ قیاس واثق ہے کہ مصنف نے پہلے ۱۳۱۷ و ۱۹۰۰ اس کتاب کی تاریخ کے لئے احباب کو لکھا ہوگا اور بعد میں ۱۳۱۸ اور ۱۹۰۱ کے لئے۔ احباب نے دونوں سنین کہہ کر بھیج دیئے ہوں گے۔ اسی کتاب کے صفحہ (۲۱۲) پر محرم علی چشتی ایڈیٹر اخبار رفیق ہند کے نام سے ایک تاریخ درج ہے اور وہ یہ ہے

مثنویِ مولویِ روم کے — پیر جی صاحب ہوئے ہیں ترجماں
بادۂ توحید ہے وہ آتشہ — مست کیف مے نہ ہوں کیوں اک جہاں
شعر معنی و بیاں کا در کھلا — مقصد سر وطن ہوں گے عیاں
پہلوی نے دے کے پہلو میں جگہ — خوب اُردو کی بڑھائی عزوشاں
طبع کی "تاریخ چشتی نے کہی
معرفت کے راز ہیں اس میں عیاں
۱۷ ھ ۱۳

(عقد گوہر صفحہ ۲۱۲)

اسی طرح منشی ارشاد نبی صاحب قریشی میر منشی وکیل ریاست بہاول پور نے اس کتاب کی یہ تاریخ کہی ہے

چوں بہ اردو نظم و نثرش گفتہ شد — زنگ از آئینۂ دل رفتہ شد
از پئے تاریخ او ارشاد گفت
مژدہ بادا، عقد گوہر سفتہ شد
۱۸ ھ ۱۳

(عقد گوہر صفحہ ۲۱۲)

محرم علی چشتی نے ۱۳۱۷ اور ارشاد صاحب نے ۱۳۱۸ سال اشاعت برآمد کیا ہے۔ جس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ مصنف نے "عقد گوہر" کے لئے دونوں سنین کی مختلف وقتوں میں فرمائش کی تھی۔ جس کی احباب نے تعمیل کی۔ عقد گوہر مولوی معنوی کی فارسی مثنوی کا اردو نظم میں ترجمہ ہے جیسا کہ قطعات تاریخ سے واضح ہوتا ہے۔

تاریخ فتح سمرنا[1]

شاہ ابراہیم راقم مصطفیٰ — مہدی آخر زماں اسم مصطفیٰ
گوش کن اے بے خبر تاریخ فتح — گفت اقبال "اسم اعظم مصطفیٰ" (باقیات اقبال ص ۲۹، اقبال نامہ ص ۱۲)

---

[1] سمرنا ترکی کا اہم مقام ہے جس پر پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ - ۱۹۱۹ء) کے بعد یونانیوں نے قبضہ کر لیا اور شہر کی گلیوں میں شہر کے لوگوں اور نہتے سپاہیوں کا قتل عام شروع ہو گیا۔ سمرنا باقاعدہ طور پر یونانی حکومت کا مرکز قرار دے دیا گیا۔ یونانی تسلط کی اس خبر نے ترکی کو سراپا احتجاج کر دیا۔ جلسے کئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

"اسمِ اعظم مصطفیٰ" کے عدد (۱۳۴۲) اسی صورت میں برآمد ہو سکتے ہیں جب مصطفیٰ کے الف خنجری کا ایک عدد شامل کیا جائے۔ حضرتِ گرامی نے اس تاریخ کے متعلق فرمایا: "سبحان اللہ تاریخ فتح کیا دل آویز نکلی ہے۔"

وفات

مشاہیر کی قبروں کے کتبے مرنے والوں کی وفات کے سال کو ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے چند تاریخیں ایسی بھی کہی ہیں جن سے مرنے والے کی وفات کا سال ظاہر ہوتا ہے۔ بعض تاریخیں عربی میں ہیں۔ زیادہ فارسی اور اردو میں ہیں۔ کچھ تاریخیں قطعات میں موزوں ہیں اور کچھ تاریخوں پر قطعۂ تاریخ نہیں کہا گیا۔ فقط سالِ وفات ایک لفظ یا چند الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

عربی میں ڈاکٹر صاحب کی جو تاریخیں ملتی ہیں۔ ان میں طالب علمی کے زمانے میں سر سید احمد خان کی وفات پر انہوں نے جو تاریخ کہی تھی وہ بہت مشہور ہے۔ وہ تاریخ یہ ہے:

اِنّی مُتَوَفِّیکَ وَ رَافِعُکَ اِلَیَّ وَ مُطَہِّرُکَ

۱۵ ھ ۱۳ (ملفوظات صفحہ ۹۶، ذکرِ اقبال صفحہ ۱۱)

علی گڑھ کالج کے بانی سر سید احمد خان تھے۔ یہ کالج پھر ترقی کے منازل طے کرنے کے بعد یونیورسٹی ہو گیا۔ مغربی علوم کی ترویج میں سر سید احمد خان کا نام ہمیشہ زندہ رہے گا۔ ان کے انتقال پر ہندوستان کے مسلمانوں میں صفِ ماتم بچھ گئی۔ اس موت کو قومی اور علمی نقصان سے تعبیر کیا گیا۔ ڈاکٹر صاحب اس زمانے میں ایم اے کے طالب علم تھے۔ انہوں نے بھی اس سانحہ کو شدتِ رنج و الم سے محسوس کیا۔ اقبال کے استاد مولوی میر حسن کو بھی اس انتقال سے شدید صدمہ ہوا۔ انہوں نے بھی اس سانحہ الیمہ کی یہ تاریخ کہی جو ایک لفظ میں ہے یعنی غُفِرَ لَہٗ (۱۳۱۵ھ) اور ڈاکٹر صاحب کو بھی پیغام بھیجا کہ وہ بھی تاریخ کہیں۔ چنانچہ ان کی مذکورہ تاریخ اپنے محترم استاد کے ارشاد کی تعمیل میں کہی گئی تھی۔

ذکرِ اقبال کے مصنف کا قول ہے "قیامِ لاہور کے زمانے میں ایک دفعہ اقبال تعطیلات کی وجہ سے سیالکوٹ گئے ہوئے تھے کہ سر سید احمد خان کے انتقال کی خبر آئی۔ مولانا میر حسن سے سر سید کے تعلقات بہت گہرے تھے۔ انہیں بے حد صدمہ ہوا۔ وہ کالج جا رہے تھے۔ راستے میں اقبال مل گئے۔ آپ نے فرمایا، سر سید فوت ہو گئے۔ ذرا تاریخِ وفات کی فکر کرنا۔ اقبال ایک شناسا کی دکان پر بیٹھے تھے۔ تھوڑی دیر فکر کرنے کے بعد سید ذکی شاہ سے کہنے لگے۔ تاریخِ وفات ہو گئی۔ جاؤ ابھی شاہ صاحب کو سنا دو۔ تاریخ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) انگورہ اور سارے ساحل میں ایک وطنی تحریک کی ابتدا ہو گئی۔ یہ تحریک عام طور پر مصطفیٰ کمال پاشا کے نام سے منسوب کی جاتی تھی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہی اس کے روحِ رواں تھے لیکن یونانیوں کے قتل و غارت کا جو سیلاب سمرنا سے شروع ہوا تھا، تیزی سے بڑھ رہا تھا۔ جس سے ہر ترک کے دل میں وطن کی حفاظت کا جذبہ پیدا ہو گیا تھا۔ سرفروشوں کی ایک بڑی جماعت مصطفیٰ اتاترک کی سرپرستی میں سر دھڑ کی بازی لگا کر اٹھ کھڑی ہوئی۔ آخر سمرنا فتح ہوا جس کی فتح کی مذکورہ تاریخ علامہ اقبال نے کہی ہے۔ (اقتباس از دولتِ عثمانیہ جلد دوم صفحہ ۲۲۸-۲۲۹)

[1] اقبال نامہ صفحہ ۱۱ طبع ہونہار بک ڈپو لاہور۔

تھی: "انی متوفیک ورافعک الیَّ ومطھرک"۔ ذکی شاہ نے یہ تاریخ شاہ صاحب (مولانا میر حسن) کو جا کر سنادی۔ انہوں نے فرمایا بہت خوب ہے۔ میں نے بھی ایک تاریخ نکالی ہے خوزلہ۔" (ذکرِ اقبال ص ۱۹)

سرسید احمد خان کی وفات پر بہت سے مورخین نے اپنے اپنے قطعات تاریخ پیش کئے۔ لیکن مادہ ہائے تاریخ کے انتخاب کے لئے جو کمیٹی تشکیل کی گئی تھی۔ اس نے ڈاکٹر صاحب ہی کی تاریخ کو موزوں ترین قرار دیا اور یہی تاریخ سرسید احمد خان کی لحد مبارک پر بطور کتبہ کندہ ہے۔ یہ تاریخ سورۂ آل عمران کی ایک آیت کا جزو ہے۔ جس کا ترجمہ اور مفہوم سرسید احمد خان کی زندگی اور تحریک کی پوری عکاسی کرتا ہے۔ اور ان کی شخصیت اور ان کے کام پر پوری پوری روشنی ڈالتا ہے۔ سرسید احمد خانؒ کی وفات ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء کو ہوئی تھی۔

کانّہٗ مسیحٌ لِکُلِّ مراضٍ

۱۳۱۵ھ

(باقیاتِ اقبال ص۴۷۹)

پہلی تاریخ "انی متوفیک ورافعک الیَّ ومطھرک" اس آیۂ مجیدہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے خداوند تعالےٰ نے اس خوشنودی کا اظہار کیا ہے جس میں یقین دلایا گیا ہے کہ وہی موت دینے والا ہے۔ وہی درجات بلند کرنے والا اور پاک کرنے والا ہے (الزامات اور بہتان طرازیوں سے) یہ شان حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شانِ رفعت و کردار کی پاکیزگی کو بھی ظاہر کرتی ہے اور ان کے تہمت لگانے والوں کے مقابلہ میں کھلا چیلنج ہے۔ (روزگار فقیر صفحہ ۱۲۸ - ۱۲۷)[1] اس مادہ تاریخ پر بعض علمائے اعتراض کیا کہ اس آیۂ مجیدہ کا تعلق حضرت عیسیٰؑ کی ذاتِ والاصفات سے ہے۔ چنانچہ اس اعتراض کو رفع کرنے کے لئے دوسرا مادۂ تاریخ ڈاکٹر مرحوم نے تلاش کیا۔ یہ مادۂ تاریخ "کانّہٗ مسیحٌ لِکُلِّ مراضٍ" (۱۳۱۵) اعداد کا حامل ہے اور یہی سال مصنف کو مطلوب ہے۔

امیرؔ مینائی[2]

لسانِ صدقٍ فی الآخرین

۱۳۱۸ھ

(سرودِ رفتہ ص ۲۱۷)

عربی میں یہ تاریخ حضرت امیر مینائیؒ کی وفات پر حضرت علامہ نے کہی تھی۔ "آخرین" میں الف ممدودہ کے دو عدد

---

[1] باقیاتِ اقبال ص۴۷۹۔

[2] منشی امیر احمد امیر مینائیؒ کا وطن لکھنؤ اور مخدوم شاہ میناؒ کے خاندان میں سے تھے واجد علی شاہ کے درباری شاعر اور نواب یوسف علی خان اور نواب کلب علی خان کے استاد تھے ——— رام پور میں کئی برس رہے۔ ریاست بھوپال بھی ان کی قدر دان تھی۔ آخری عمر میں امیر اللغات کی تکمیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

لیے ہیں۔ اگرچہ یہ متاخرین اساتذۂ حال کے نزدیک عیب ہے۔ لیکن قدیم رواج علامہ کے اس اقدام پر مہر تصدیق ثبت کرتا ہے۔ قاطع برہان اور دوسرے قدیم لغات میں الف ممدودہ کی کتابت دو الف سے ہی کی جاتی رہی ہے۔

ڈاکٹر ای جی براؤن مشہور مستشرق

نازش اہل کمال ای جی براؤن　　فیض او در مغرب و مشرق عمیم
مغرب اندر ماتم او سینہ چاک　　از فراق او دل مشرق دونیم
تا بہ فردوس بریں ماویٰ گرفت
گفت ہاتف "ذالک فوز العظیم"
۲۶　۶　۱۹

(سرودِ رفتہ صـ۲۱۹)

اس تاریخ میں "ذلک" کے متعلق یہ نکتہ ملحوظ رکھا جائے کہ علامہ نے ذال (ذ) کے اوپر جو الف خنجری ہے اس کا ایک عدد لیا ہے۔ اسی الف پر اس سے قبل اظہار خیال کیا جا چکا ہے۔ ڈاکٹر ای۔ جی براؤن کی وفات ۹ جنوری ۱۹۲۶ء کو ہوئی تھی۔ ڈاکٹر اقبال جب ۱۹۰۵ء میں اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لئے ولایت گئے اور کیمبرج یونیورسٹی کے ٹرینٹی کالج میں داخل ہوئے تو خوش قسمتی سے ان کی ملاقات مختلف علمی شعبوں کے پروفیسروں سے ہوئی۔ یہیں ای جی براؤن اور اسرار خودی کے مترجم ڈاکٹر رینالڈ نکلسن سے تبادلہ خیالات کا موقع ملا۔ کیمبرج یونیورسٹی میں ان کا تعلق زیادہ تر پروفیسر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کے سلسلے میں حیدرآباد دکن تشریف لے گئے۔ نواب میر محبوب علی خان ان کے قدردان تھے۔ لیکن افسوس ان کے ارادے پورے نہ ہوئے اور ۱۳ اکتوبر سنہ ۱۹۰۰ء کو وفات پائی اور علم و ادب کا یہ چاند دکن کی سرزمین میں ہمیشہ کے لئے پنہاں ہو گیا۔ اس زمانے کے اساتذہ نے کثرت سے ان کی وفات پر تاریخیں کہیں۔ استاد جلیل کی تاریخ معنوی لفظ نظر سے اہل علم سے آج بھی خراج تحسین وصول کر رہی ہے۔

جلیلؔ نے سر بزم عزا یہ پوچھا آج　　وہ کون تھے جنہیں روتے ہیں سارے شیدائی
پڑھا جواب میں اٹھ کر یہ ایک نے مصرع　　امیر کشور معنی امیر مینائی

مصرع تاریخ کے اعداد ۱۳۱۹ برآمد ہوتے تھے "پڑھا جواب میں اٹھ کر یہ ایک نے مصرع" کہہ کر ایک عدد کا استعارۃً تخرجہ کیا ہے جس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ان مرحومین اساتذہ کی صف میں ڈاکٹر اقبال بھی تھے۔ انہوں نے اگرچہ قطعۂ تاریخ نہیں کہا لیکن عربی میں مذکورہ مادۂ تاریخ پیش کر کے امیر پرستی کا ثبوت دیا۔ اقبال حضرت فصیح الملک داغ کے شاگرد تھے۔ امیر مینائی کا مرتبہ ان کے نزدیک استاد سے کم نہیں تھا چنانچہ ان کی یہ تاریخ ہمیشہ یادگار رہے گی۔ اسی طرح اقبال کا یہ شعر بھی امیر و اقبال کے تعلقات اور ان کے کلام کی پسندیدگی پر روشنی ڈالتا ہے۔

عجیب شے ہے صنم خانۂ امیر اقبالؔ　　میں بت پرست ہوں رکھ دی وہیں جبیں میں نے

صنم خانۂ عشق حضرت امیر مینائی کا دیوان دوم ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

وارڈ سارلے اور پروفیسر براؤن سے رہا۔ انہوں نے تقریباً تین سال یورپ میں طالب علمانہ زندگی بسر کی اس مدت میں بیرسٹری کا امتحان پاس کیا۔ کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفۂ اخلاق اور میونک یونیورسٹی (جرمنی) سے ایرانی الٰہیات پر ایک مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ پھر جرمنی سے واپس آ کر لندن کے اسکول آف پولیٹیکل سائنس میں داخلہ لیا۔ چھ ماہ تک لندن یونیورسٹی میں پروفیسر آرنلڈ کے قائم مقام کی حیثیت سے عربی کے پروفیسر رہے۔ اسرار خودی سنہ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ اس نظم کا ترجمہ ڈاکٹر نکلسن نے کیا اور میکملن کے اہتمام سے شائع ہوا۔ ڈاکٹر نکلسن نے پیام مشرق پر ایک مبسوط تبصرہ بھی لکھا۔ ڈاکٹر فشر پروفیسر لیپزک یونیورسٹی ایڈیٹر اسلامیکا نے بھی پیام مشرق پر جرمنی زبان میں زبردست تبصرہ کیا اور اقبال اور گوئٹے کا موازنہ کر کے دنیا کو اقبال سے روشناس کرایا۔ مسٹر فارسٹر نے رسالہ ایتھم سنہ ۱۹۲۱ء میں اسرار خودی کے انگریزی ترجمہ پر تبصرہ کیا اور اقبال کے کلام پر قومی نقطۂ نظر سے اظہار خیال کیا اور ان کی تعلیمات پر بھی چند اشارے کئے۔ ڈاکٹر براؤن نے اس انگریزی ترجمے پر رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے آرگن سنہ ۱۹۲۱ء میں تبصرہ لکھا اور اپنی تالیف تاریخ ادبیات فارسی کی چوتھی جلد میں ڈاکٹر صاحب کے علمی کارناموں پر تبصرہ کر کے ان کو یورپ سے روشناس کرایا۔ ان تبصروں سے امریکہ تک ڈاکٹر اقبال متعارف ہو گئے۔ ڈاکٹر نکلسن جنہوں نے دیوان شمس تبریز اور کشف المحجوب کا انگریزی میں ترجمہ کیا تھا۔ جب انہوں نے اقبال کی اسرار خودی کو انگریزی کا جامہ پہنایا تو نکلسن کی شہرت کی وجہ سے یہ ترجمہ اہل علم کے مطالعہ کا مرکز بن گیا اور پھر ڈاکٹر براؤن کے تبصرے نے اس تصنیف کو اور چار چاند لگائے۔ ڈاکٹر اقبال یورپ اور امریکہ میں پوری طرح سے متعارف ہو چکے تھے اور ان کا کلام اہمیت کی نظر سے دیکھا جانے لگا جب ڈاکٹر براؤن نے وفات پائی۔ تو اس کا شدید صدمہ ڈاکٹر صاحب کو ہوا۔ اقبال نے قطعہ تاریخ ہی نہیں کہا بلکہ اسد اللہ خوش نویس سے لکھوایا۔ عبدالرحمٰن صاحب چغتائی سے اس پر نقاشی کرائی اور پھر یہ قطعہ تاریخ ڈاکٹر نکلسن کو بطور یادگار بھیج دیا۔

حضرت سید میر حسن شاہ

مارسلنٰک الا رحمۃ للعالمین

۴۸ ھ ۱۳ (ذکر اقبال صفحہ ۲۰۹)

عربی میں یہ تاریخ "ذکر اقبال" کے صفحہ ۲۰۹ پر موجود ہے۔ اس تاریخ کو جب ہم نے جانچا تو معلوم ہوا کہ تاریخ سے وہ عدد برآمد نہیں ہوتے جس کا اظہار مصنف کا مقصود ہے چنانچہ اس کی تشریح ملاحظہ ہو:

ما ے ۴۱ ارسلنٰک ے ۳۶۱
الا ے ۳۲ رحمۃ ے ۶۴۸
للعالمین ے ۲۶۱
مجموعہ ۔ ۱۳۴۳

اس تاریخ میں پانچ عدد کم ہیں۔ ان پانچ اعداد کی کمی کو پورا کرنے کے لئے (رحمۃ) کے اعداد پر غور کرنا چاہیے۔ رحمت کے عدد ۶۴۸ ہوتے ہیں۔ لیکن اگر (رحمۃ) کی کتابت اس طرح کی جائے اور اس لفظ میں چار حروف (ر۔ ح۔ م۔ ت) کی بجائے پانچ

حروف (ر - ح - م - ت - ہ) لکھے جائیں۔ تو یہ مشکل حل ہو سکتی ہے۔ اور رحمت میں ہائے ہوز کو بھی شمار کرنے سے اس کے عدد (۹۵۳) ہو جاتے ہیں۔ اور اس طرح مطلوبہ اعداد پورے ہو سکتے ہیں۔ لیکن تاریخ گوئی کے قواعد اس کی تائید نہیں کر سکتے۔

اس تاریخ میں ایک نکتہ یہ بھی قابلِ غور ہے کہ (رحمۃ) کی تائے مدورہ کے علامہ صاحب نے ۴۰۰ (چار سو) عدد لئے ہیں۔ تائے عربی رسم الخط کے اعتبار سے دو طرح لکھی جاتی ہے۔ ایک دراز (ت) جس کا نام عربی میں تائے مبسوطہ ہے اور اردو میں لمبی تے۔ دوسری گول جیسے (ۃ) اس کو عربی والے تائے مدور و مربوطہ کہتے ہیں۔ اردو والے اسے گول تے یا چھوٹی تے کہتے ہیں۔ اکثر اساتذۂ فنِ جمل دراز (ت) اور گول (ۃ) دونوں کے چار سو عدد لیتے ہیں۔ بعض دراز ت کے چار سیکڑے اور گول ۃ کے پانچ عدد لیتے ہیں اور یہ اختلاف اساتذہ کے درمیان ایک مدت سے چلا آ رہا ہے۔ تسلیم سہسوانی گول (ۃ) کے پانچ عدد لینے کے حق میں ہیں۔ حضرت جلال اور عزیز جنگ ولا ایسی (ۃ) کے چار سیکڑے لیتے ہیں۔ طالب آملی کی ایک تاریخ ہے خلاصۃ الحساب (۸۲۸) اس میں خلاصۃ میں جو تائے مدورہ ہے اس کے پانچ عدد لئے ہیں۔ تائے مدورہ کے چار سو عدد لینے کی مثال شیر خاں مصنف مراۃ الخیال کی مشہور تاریخ ہے۔

این چنین نادرہ کہ مرآۃ الخیالش خواندہ اند
دارد از حسن معانی یک جہاں حسن کمال
صورت تاریخ اتمامش تواں بے پردہ دید
گر تامل پردہ بر دارد ز مرآۃ الخیال (۱۱۰۲)

مراۃ الخیال کے عدد (۱۳۱۳) ہوتے ہیں۔ جس سے پردہ کے اعداد (۲۱۱) منہا کرنے سے سالِ مطلوبہ برآمد ہوتا ہے۔ یہ تاریخ صنعت تخرجہ کی بھی بہترین مثال ہے۔

ڈاکٹر اقبال نے سید میر حسن شاہ[1] کی تاریخ وفات میں تائے مدورہ یعنی چھوٹی تے کے چار سو عدد لئے ہیں۔

---

[1] سید میر حسن شاہ علامہ اقبال کے اساتذہ میں سے تھے۔ وہ طلبہ کے مصالحِ دینی و مصالحِ دنیا دونوں کو مدِ نظر رکھتے تھے۔ اقبال کی خوش قسمتی تھی کہ ان کو علامہ سید میر حسن ایسا بے مثل استاد مل گیا۔ اقبال کا یہ شعر ہے

مجھے اقبال اس سید کے گھر سے فیض پہنچا ہے
پلے جو اس کے دامن میں وہی کچھ بن کے نکلے ہیں

ورنہ اقبال آج وہ اقبال نہ ہوتے جن کو تمام دنیا عزت اور وقعت کی نظر سے دیکھتی ہے۔ حضرت میر حسن شاہ ادبیات، لسانیات، ریاضیات اور تفسیر قرآن کے بہت بڑے عالم تھے۔ شروع شروع میں مولانا صاحب نے اقبال کو مولوی غلام حسن کے ہاں دیکھا تھا اور ان کی صورت اور ذہانت سے ایک گونہ متاثر ہوئے تھے۔ انہوں نے خود ڈاکٹر اقبال کے والد میاں شیخ نور محمد کو کہہ کر بچے کو ان کے ہاں تعلیم کے لئے بھیج دیں۔ پھر اقبال شاہ صاحب کے مکتب میں تعلیم حاصل کرنے لگے اور یہ سلسلہ ایک مدت تک قائم رہا۔ جوں جوں اقبال کی طباعی اور ہونہاری ظاہر ہوتی گئی۔ استاد اور شاگرد کے تعلقات وسیع سے وسیع تر ہوتے گئے شاہ صاحب ہی نے ان کو سکاچ مشن ہائی سکول سیالکوٹ میں داخل

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

نواب میرزا داغ

۲۲ ھ ۱۳ (سرود رفتہ صفحہ ۲۱)

جب فصیح الملک داغ کی وفات کی خبر لاہور پہنچی اور ایک تعزیتی جلسے کا اہتمام کیا گیا۔ ڈاکٹر اقبال نے بیٹھے بیٹھے فی البدیہہ تاریخ کہی۔ "نواب میرزا داغ" اس گویائی کی سبھی نے تعریف کی۔ شیخ عبدالقادر مرحوم نے مخزن لاہور میں اس برجستہ اور فی البدیہہ تاریخ کی داد دی۔ پیسہ اخبار میں اس کی اشاعت ہوئی اور داد و تحسین دی گئی۔ اقبال مرحوم نے ایسا مادۂ تاریخ تلاش کیا۔ جس کا توارد بہت سے شعرا سے ہوا اور یہ امر دلچسپی سے خالی نہیں۔ چنانچہ ذیل میں چند تاریخی اشعار پیش کئے جاتے ہیں۔ جن میں یہی مادۂ تاریخ نظم ہوا ہے ؎

کیا شانِ کرم ہے دیکھ حیرتؔ   جس کو خدا نے کیا دیا داغ
دنیا کو گہر، فلک کو انجم   جنت کو "نواب میرزا داغ"
۲۲ ۱۳ ھ
(حیرت شاہجہانپوری)

—

بے کار نہیں تخلص و نام   دیتا ہے وفات کا پتا داغ
احسنؔ نے جو سالِ فوت ڈھونڈا   پایا "نواب میرزا داغ"
۲۲ ھ ۱۳
(احسن مارہروی)

—

مرگِ استاد کی حسنؔ تاریخ   "داغ نواب میرزا" کہیے
۲۲ ۱۳ ھ
(حسن بریلوی)

—

ہے جو تاریخ کا خیال امیرؔ   "داغ نواب میرزا" کہیے
۲۲ ۱۳ ھ
(علی احمد امیر بدایونی)

—

بہرِ تاریخ رحلتش احسانؔ   "داغ نواب میرزا" گفتم
۲۲ ۱۳ ھ
(احسان علی احسان رامپوری)

—

بہرِ ایں حادثہ ذبیحؔ حزیں   "داغ نواب میرزا" گفت است
۲۲ ۱۳ ھ
(ڈاکٹر اسماعیل ذبیح دہلوی)

—

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کرایا۔ شاہ صاحب وہاں مدرس تھے۔ اقبال سکول میں عام کورس اور گھر پر مولانا سید میر حسن شاہ سے باقاعدگی کے ساتھ پڑھتے۔ جب مزید تعلیم کے لئے لاہور چلے آئے اور جب کبھی سیالکوٹ جاتے تو علمی مسائل پر اپنے استاد سے ضروری ہدایات کے بعد غور و فکر کرتے رہتے۔ مرزا غلام احمد قادیانی اور مولوی حکیم نورالدین بھی شاہ صاحب کی بے حد عزت کرتے تھے۔ سکاچ مشن سکول اور اس کے بعد کالج میں شاہ صاحب برابر پڑھاتے رہے۔ انگریز پرنسپل ان کا بہت احترام کرتا تھا۔ وہ بڑے نیک، غریب نواز، خدا ترس بزرگ تھے۔ ۱۸ اپریل ۱۸۴۴ء کو پیدا ہوئے اور ۲۵ ستمبر ۱۹۲۹ء کو وفات پائی اور مرے کالا سیالکوٹ میں دفن ہوئے۔

سنئے سالِ وفات برجستہ "داغ نواب میرزا" کہیئے (خواجہ عشرت لکھنوی)
۱۳۲۲ھ

خم خانۂ جاوید جلد اول جب ۱۳۲۵ ہجری میں شائع ہوئی۔ تو اس تذکرہ کے مصنف لالہ سری رام صاحب نے مختلف اساتذہ کو اس کی سال اشاعت کے لئے لکھا۔ چنانچہ بہت سے اساتذۂ وقت نے اس کی تاریخیں لکھیں۔ یہ تاریخیں خم خانۂ جاوید کی پہلی جلد کے آخر میں ہیں۔ ظہیر دہلوی۔ انجم لکھنوی۔ تپش سہسوانی۔ جلیل مانکپوری۔ نوح شاگرد کمال لکھنوی نے اس تذکرے کی تاریخ لفظ "تذکرہ" سے (۱۳۲۵) نکالی ہے جو مطلوب تھی۔ اس تذکرے کی توصیف میں تقاریظ اور قطعات تاریخ جلد کے آخر میں صفحات سے صفحہ ۔۔ تک چھپی ہوئی ہیں۔ اگر نواب میرزا داغ[1] نے دوسرے شعراء کے مادۂ تاریخ سے اقبال کا توارد ہوا ہے تو یہ کوئی حیرت کی بات نہیں۔

ظہیر دہلوی[2]

زبدۂ عالم ظہیر دہلوی
۱۳۲۹ھ (سرودِ رفتہ صفحہ ۴۱)

اقبال نے یہ تاریخ حضرت ذوق دہلوی کے ارشد تلمیذ اور داغ دہلوی کے استاد بھائی کی وفات پر کہی۔ یہ تاریخ بھی فی البدیہہ کہی گئی ہے۔ چنانچہ ظہیر دہلوی نے جب ۱۰ مارچ ۱۹۱۱ء کو حیدرآباد دکن میں وفات پائی۔ جب یہ خبر لاہور میں دوستوں کو پہنچی تو وجاہت حسین جھنجھانوی۔ مولانا ظفر علی خاں۔ منشی محمد دین فوق اور دوسرے شاگردان داغ نے ایک تعزیتی جلسہ منعقد کرنے کی تجویز پیش کی یہ جلسہ ۲۳ اپریل ۱۹۱۱ء کو منعقد ہوا۔ جس کی صدارت ڈاکٹر اقبال مرحوم نے کی۔ اس جلسے میں مولانا ظفر علی خاں، میر جالب دہلوی نے تقاریر کے ذریعے حضرت ظہیر کی شاعری پر روشنی ڈالی ڈاکٹر اقبال اس جلسے کے صدر تھے۔ انہوں نے بیٹھے بیٹھے

---

[1] نواب فصیح الملک میرزا داغ دہلوی اقبال کے استاد محترم تھے۔ اقبال ان کی بے حد عزت کرتے تھے۔ چنانچہ اقبال کا اس شعر سے

نسیم و تشنہ ہی اقبال کچھ اس پر نہیں نازاں — مجھے بھی فخر ہے شاگردیٔ داغِ سخن داں کا

شاگرد کے دل میں استاد کی عظمت آشکارا ہے۔ اگرچہ حضرت داغ کی وفات پر اقبال نے کوئی قطعہ تاریخ نہیں کہا لیکن حضرت داغ کا جو مرثیہ بانگِ درا میں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داغ کی وفات کا اثر اقبال کے دل پر کس حد تک تھا۔ اقبال نے یہ مرثیہ بے مثال کہا ہے۔ جس کے لفظ لفظ سے اس رنج و غم کا اظہار ہوتا ہے۔ جو داغ کی وفات سے اقبال کے دل پر ہوا۔

[2] سید ظہیر الدین حسن نام ان کے والد سید جلال الدین حیدر المخاطب بہ صلاح الدولہ اعلیٰ پایہ کے خوش نویس تھے ان کے بھائی انور بھی خوش نویس تھے۔ ظہیر حضرت ذوق کے شاگرد رشید اور قدیم شاعرانہ روایات کی یادگار تھے۔ ریاست جے پور میں ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ پولیس کے عہدہ پر فائز رہے تھے ریاست کے والی مہاراجہ رام سنگھ کی وفات پر ریاست کو چھوڑ دیا آخری عمر میں حیدرآباد دکن چلے گئے اور وہیں انتقال فرمایا۔ دو دیوان اور داستان غدر ان کی یادگار ہیں۔

"زندۂ عالم ظہیر دہلوی" نادر تاریخ نکالا۔ جو بہت پسند کیا گیا۔

سلطان اسماعیل جان

از جہاں شہزادہ اسماعیل رفت آں امیر ابن امیر ابن امیر
از فلک آمد بگوشش من ندا سالِ آں مغفور را "مغفور" بگیر
۱۳۲۶ھ (سرودِ رفتہ ص ۲۲۴)

شاہ ابو المعالی صوفیانہ عقائد رکھتے تھے۔ لاہور میں ان کا مزار زیارت گاہِ خواص و عوام ہے۔ ۱۰۲۵ھ/۱۶۱۶ء میں وفات پائی۔ عہدِ جہانگیری میں ان کی خاص شہرت تھی۔ ان کے مزار شریف کے قریب سرِ راہ ایک چار دیواری ہے۔ اس کے اندر کابل کے ایوب شاہی خاندان کی قبریں ہیں۔ ان قبروں میں ایک قبر سلطان اسماعیل جان کی ہے۔ جس کے تعویذ پر اقبال مرحوم کا مذکورہ قطعۂ تاریخ کندہ ہے۔ اس کا ذکر مآثرِ لاہور جلد دوم از منشی محمد دین فوق میں بھی ہے۔

پیر حیدر شاہ جلال پور شریف ضلع جہلم

ہر کہ بر خاکِ مزارِ پیر حیدر شاہ رفت تربتِ او را زمینِ جلوہ ہائے طور گفت
ہاتف از گردوں رسید و خاکِ او را بوسہ داد گفتمش سالِ وفاتش را بگو "مغفور" گفت
۱۳۲۶ھ باقیاتِ اقبال ص ۴۸۰

ڈاکٹر اقبال کے والد ماجد شیخ نور محمد ایک صوفی منش آدمی تھے اور سلسلۂ قادریہ کا احترام کرتے تھے۔ ڈاکٹر اقبال کے خیالات تصوف کے مخالف نہ تھے۔ وہ سلسلۂ قادریہ سے بیعت رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ صوفیائے کرام سے عقیدت رکھتے تھے چنانچہ جب وہ انگلستان روانہ ہوئے تو دہلی میں حضرت نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ کے مزار شریف پر حاضری دی اور "التجائے مسافر" کے عنوان سے جو نظم بانگِ درا[2] میں موجود ہے پڑھی جس کا پہلا شعر ہے ؎

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا
بڑی جناب تری فیض عام ہے تیرا

آگے چل کر گزارشِ احوالِ واقعی اس طرح فرماتے ہیں ؎

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو
فلک نشیں صفتِ مہر ہوں زمانے میں تری دعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو

---

[1] اقبال کامل ص ۴۵ طبع حیدر آباد (دکن)۔

[2] بانگِ درا ص ۹۰ اور ذکرِ اقبال ص ۳۲-۳۳۔

مقام ہم سفروں سے ہو اس قدر آگے
کہ سمجھے منزلِ مقصود کارواں مجھکو
مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دکھے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسماں مجھکو
دلوں کو چاک کرے مثلِ شانہ جس کا اثر
تری جناب سے ایسی ملے فغاں مجھکو

اس نظم میں اپنے استاد مولانا میر حسن شاہ صاحب کو اس طرح یاد کرتے ہیں ؎

وہ شمعِ بارگہِ خاندانِ مرتضوی
رہے گا مثلِ حرم جس کا آستاں مجھکو
نفس سے جس کے کھلی میری آرزو کی کلی
بنایا جس کی مروت نے نکتہ داں مجھکو
دعا یہ کر کہ خداوندِ آسمان و زمیں
کرے پھر اسکی زیارت سے شادماں مجھکو

مہاراجہ کشن پرشاد کو ایک خط میں لکھتے ہیں "بمبئی میں آپ کا قیام کب تک رہے گا؟ دیا میر سنجر کی زیارت[1] ضرور کیجئے۔" اس شعر سے بھی ان کے صوفیانہ مذاق پر روشنی پڑتی ہے ؎

زباں پہ صوفیِ میکش خدا کا نام لایا ہے
یہی وہ مے ہے جس کو ساقیِ اسلام لایا ہے

(شاد و اقبال)

اسی طرح لاہور اور اس کے مضافات میں جو صوفیائے کرام دفن ہیں ان کے مزارات پر وہ حاضری دیا کرتے تھے۔ پیر حیدر شاہ جلال پور شریف سے بھی ان کی دلی عقیدت تھی۔ ان کی وفات پر انہوں نے مادہ تاریخ "مغفور" نکالا ہے۔ پیر حیدر شاہ نے ۲ جمادی الثانی ۱۳۲۶ھ (مطابق ۱۹۰۸ء) وفات پائی تھی۔ سلطان اسماعیل جان نے بھی ۱۳۲۶ھ میں انتقال کیا۔ اقبال نے دونوں کے لئے ایک ہی مادہ تاریخ "مغفور" تلاش کیا۔ البتہ دونوں کے لئے قطعاتِ تاریخ علیحدہ علیحدہ موزوں کئے ہیں۔

شیخ عبدالحق

چوں مئے جامِ شہادت شیخ عبدالحق چشید
باد بر خاکِ مزارش رحمتِ پروردگار
با عزیزاں داغِ فرقت داد در عینِ شباب
آتشیں ہا از دمِ رشکِ غمش سر پیدار
بندۂ حق بود و ہم خدمت گذارِ قومِ خویش
سالِ تاریخِ وفاتش از "غفراں" آشکار
۱۳۳۱ھ

(باقیات اقبال ص ۴۲)

اقبال مرحوم نے چند تاریخیں ایک ہی لفظ سے نکالی ہیں۔ "مغفور" کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ شیخ عبدالحق کی شہادت کی تاریخ بھی انہوں نے ایک ہی لفظ "غفراں" سے نکالی ہے۔ ان تاریخوں سے واقعہ وفات آشکار ہے۔ ایک لفظ سے واقعہ کا صحیح اظہار مشکل سے ہوتا ہے۔ ہم عدد الفاظ کی ڈکشنریوں میں ایسے الفاظ تو جاتے ہیں لیکن ان کو واقعے کے صحیح اظہار کے لئے انتخاب کرنا آسان نہیں ہوتا۔

---

[1] شاد و اقبال ص ۱۱،

مثلاً کسی مورخ نے شیخ سعدی شیرازی کی تاریخ وفات لفظ "خاص" سے پیدا کی ہے لیکن خاص کا لفظ رحیل کے واقعہ کو کسی طرح سے بھی واضح نہیں کر سکتا۔ ایسی تاریخوں سے عدد تو پورے ہو جاتے ۶۹۱ ہیں۔ لیکن ان کی معنوی حیثیت ہمیشہ محل نظر رہتی ہے۔ "مغفور" اور "غفران" دونوں مادہ ہائے تاریخ اقبال مرحوم نے واقعہ کے مطابق تلاش کئے ہیں۔ جس سے واقعہ کا پورا پورا اظہار ہوتا ہے۔ مادہ ہائے تاریخ کو وفات کے سوا کسی دوسرے سانحے سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

نواب وقار الملک

نواب وقار الملک رحلت   افشاند سوئے جہاں رکابش
بر لوح مزار او نوشتم   انجام بخیر باخطابش
"وقار الملک انجام بخیر"
۳۵ ھ ۱۳

(سرود رفتہ ص۲۲۳)

مولوی مشتاق حسین خان بہادر المعروف بہ نواب وقار الملک سرسید احمد خان کے خاص احباب میں سے تھے۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے لئے ان کی بیش بہا خدمات ہمیشہ یاد رہیں گی ان کے دل میں قومی درد تھا۔ مسلمانوں کی زبوں حالی سے نالاں تھے۔ بڑی نادر و یگانہ شخصیت تھے۔ ۲۴ مارچ ۱۸۴۱ء کو پیدا ہوئے۔ چھ سال کی عمر میں قرآن مجید ختم کیا۔ دس روپیہ ماہوار پہ مدرس ہوئے۔ ناظم تعلیم کی عہدگی بھی کی۔ منصفی میں سررشتہ داری کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ نماز وقت مقررہ پر ادا کرتے خواہ ان کے کسی افسر کو یہ طریق ناپسند ہو۔ حیدرآباد دکن میں محکمہ عدالت و کوتوالی کے معتمد بھی رہے۔ وقار الملک اخلاق جرأت میں منفرد تھے۔ ایک دفعہ سر سالار جنگ کی رائے سے نااتفاقی پر انھیں ملازمت سے مستعفی ہونا پڑا۔ وقار الملک سرسید کے معتمد تھے۔ کالج کے انتظامات جب ان کے سپرد کئے گئے۔ تو انھوں نے انتظامی معاملات میں سکریٹری اور ٹرسٹی کو ان کا کھویا ہوا حق دلایا۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اس یگانۂ روزگار کی جو تاریخ اوپر لکھی ہے۔ اس سے ان کی حیثیت بھی آشکار ہوتی ہے اور عظمت بھی۔ وقار الملک نے ۲۸ جنوری ۱۹۱۷ء مطابق ۱۳۳۵ھ وفات پائی۔

جسٹس میاں شاہ دین ہمایوں

در گلستان دہر ہمایوں نکتہ سنج   آمد مثال شبنم و چوں بوئے گل رمید
می جست عندلیب خوش آہنگ سال فوت   "علامۂ فصیح" ز ہر چار سو شنید
۱۳۳۶ھ

(باقیات اقبال ص۱۲، ملفوظات ص۲)

جسٹس میاں شاہ دین صاحب کی تاریخ وفات کہنے سے پہلے ڈاکٹر اقبال نے ایک شعر جسٹس ہمایوں کے صاحبزادے میاں بشیر احمد بیرسٹر کو بھیجا جو یہ ہے ۔

دوش بر خاک ہمایوں بلبلے نالید و گفت
اندریں ویرانہ ما ہم آشنائے داشتیم

چونکہ یہ شعر تاریخی شعر نہ تھا چنانچہ انہوں نے پھر دو مادۂ تاریخ موزوں کیے ایک یہ ہے ؎

چوں سال فوت ہمایوں دل حزیں می جست
ز ہشت خلد ندایم رسید "المومن"
۱۶۷ × ۸ = ۱۳۳۶ ہجری

اس تاریخ میں یہ تکلف برتا ہے کہ "المومن" جس کے (۱۶۷) عدد بنتے ہیں ان کو ۸ (آٹھ) سے ضرب دیں تو سال مطلوب برآمد ہوتا ہے "ہشت بہشت" کا اشارہ معنوی اعتبار سے قابل تعریف ہے۔

دوسری تاریخ جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ "علامۂ فصیح" ز ہر چار سو شنید۔ "علامۂ فصیح" کے عدد بحساب جمل (۳۳۴) نکلتے ہیں۔ "ز ہر چار سو" کہہ کر مادۂ تاریخ "علامۂ فصیح" کو یعنی (۳۳۴) کو ۴ (چار) سے ضرب دی اور مصرعے میں "ز ہر چار سو" کا اشارہ قابل قدر ہے۔ اس تاریخ کا انداز حضرت امیر مینائی کے دیوان اول مراۃ الغیب کی اس تاریخ سے لیا گیا ہے جو منشی حبیب وحشی نے کہی تھی ؎

یہ آنے لگی چار سو سے صدا
نیا ہے کلام جناب امیر
۴۷۴ × ۴ = ۱۸۹۶ء

جسٹس شاہ دین ہمایوں[1] کے کتبہ پر علامہ مغفور کی یہی تاریخ کندہ ہے

---

[1] جسٹس ہمایوں سے اقبال کے تعلقات غیر معمولی تھے۔ ہمایوں مرحوم پر اقبال کی نظم مشہور ہے۔ جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

اے ہمایوں زندگی تیری سراپا سوز تھی
تیری چنگاری چراغ انجمن افروز تھی

اور یہ شعر ؎

ترک کر دی تھی غزل خوانی مگر اقبال نے
یہ غزل لکھی ہمایوں کے منانے کے لئے

ہمایوں نے جب محمڈن ینگ مین ایسوسی ایشن کی بنیاد ڈالی۔ تو اقبال بھی ان کے شریک کار رہے علمی مجلسوں میں ایک دوسرے کو داد و تحسین دیتے تھے جب ہمایوں جب ۱۸۹۰ء میں بیرسٹری کر کے ولایت سے واپس آئے تو ان کو علی گڑھ تحریک سے ایک خاص تعلق پیدا ہو گیا۔ اقبال کے دل میں جن چند ہستیوں کی قدر و منزلت تھی۔ ان میں جسٹس شاہ دین ہمایوں کا نام بھی ہے۔

ہمایوں ہائی کورٹ لاہور کے چیف جج تھے۔ ان کا ادبی ذوق پاکیزہ اور بلند تھا۔ انگریزی میں نہایت فصاحت سے تقریر کرتے تھے۔ اونچے اخلاق اور اعلیٰ سیرت کے مالک تھے۔ سرسید کے حامیوں میں ان کا درجہ بہت بلند تھا۔ عملی زندگی سے محبت تھی اور بے عملی جمود زدگی کا شاخسانہ سمجھتے تھے۔ اصلاح قوم کا ہر وقت خیال رہتا تھا۔ ان کے سینے میں ایک مسلمان کا دل دھڑکتا تھا۔ ۲ اپریل ۱۸۶۸ء کو باغبانپورہ لاہور میں پیدا ہوئے تھے اور ۲ جولائی ۱۹۱۸ء کو انتقال فرمایا۔ جذبات ہمایوں کے نام سے ان کے صاحبزادے میاں بشیر احمد بیرسٹر (مرحوم) نے ان کا کلام چھپوا دیا ہے میاں بشیر احمد نے اپنے والد ماجد کی یادگار کے طور پر "ہمایوں" نام کا رسالہ .... (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

سید نادر حسین تحصیلدار

سیدِ والا نسب نادر حسینؒ — در رہِ صدق و صفا جولانگرے
چوں جدِ خود از جہانِ مظلوم رفت — آں گروہِ صادقاں را سرورے
گفت ہاتف مصرعِ سالِ رحیل
کشت سید را یزیدے کافرے

۳۰ ھ ۱۳ (باقیاتِ اقبال ص ۴۹۹)

چونکہ سید نادر حسینؒ کو کسی سوچی سمجھی اسکیم کے تحت شہید کر دیا گیا تھا۔ اس نے اپنے مکتوب ۸، فروری ۱۹۱۹ء میں اس مادہ تاریخ کو الہامی قرار دیا ہے، اور اپنے تیسرے شعر میں "چوں جدِ خود از جہانِ مظلوم رفت آں گروہِ صادقاں را سرورے" حضرت امام حسینؑ کی مظلومی اور صداقت کی طرف اشارہ کر کے مادہ تاریخ میں ایک سچائی کا اظہار کیا ہے جس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ سید نادر حسینؒ تحصیلدار کی شہادت ۲۷ جولائی ۱۹۱۸ء کو ہوئی تھی۔ علامہ اس شہادت کے سانحے سے انتہائی متاثر ہوئے اور اپنے جذبات کا اظہار قطعہ تاریخ کی شکل میں کیا۔ رہتی دنیا میں علامہ کا یہ بے نظیر اور موقع و محل کے اعتبار سے بے مثل مادہ تاریخ متدوین جمل سے ہمیشہ خراجِ تحسین حاصل کرتا رہے گا۔

والدِ اقبال

پدر و مرشدِ اقبال ازیں عالم رفت — ما ہمہ راہرواں منزلِ ما ملکِ ابد
ہاتف از حضرتِ حق خواستہ تاریخِ رحیل — آمد آواز "اثرِ رحمت" و "آغوشِ لحد"
۱۳۲۹ھ ۱۳۲۹ھ

(روزگارِ فقیر ص ۱۹)

علامہ اقبال کے اس قطعہ تاریخ میں دو مادے ہیں "اثرِ رحمت" اور "آغوشِ لحد" دونوں سے سالِ ہجری ۱۳۲۹ برآمد ہوتا ہے۔ قطعہ تاریخ کے اگرچہ دو ہی شعر ہیں لیکن دونوں حسبِ اعداد و مفہوم کے اعتبار سے واقعے سے پوری مناسبت رکھتے ہیں۔ ان اشعار میں اقبال نے اپنے والد کی عظمت اور اپنی محبت کو سمو کر رکھ دیا ہے۔

اقبال کے والد شیخ نور محمد کشمیری خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ یہ خاندان برہمن تھا۔ اس کی گوت (گوتر) سپرو تھی۔ سپرو کیا برہمنوں کی گوتر ہے کہ نہیں یہ نکتہ آج کل زیرِ بحث ہے۔ یہ خاندان کشمیر کے ظالم حکمرانوں کی سخت گیری کے باعث دوسرے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جنوری ۱۹۱۳ء میں جاری کیا۔ یہ علمی و ادبی رسالہ افسوس کہ ۱۹۲۵ء میں بند ہو گیا۔ لیکن جن اہلِ علم کے پاس اس رسالے کے مکمل فائل ہیں۔ ان کو اندازہ ہے کہ یہ علمی و ادبی رسالہ کس پایہ کا تھا۔ اقبال کا قطعہ تاریخ جو [illegible] کی تحریر و تعویذ کی صورت میں کندہ ہے، ان کے غیر معمولی تعلقات کا اشارہ ہمیشہ کرتا رہے گا۔

کشمیری خاندانوں کی طرح ہجرت کر کے سیالکوٹ آ گیا۔ شیخ محمد رفیق جو اقبال کے دادا تھے پہلے پہل سیالکوٹ میں آئے۔ یہ کشمیری دھسوں کا کاروبار کرتے تھے، ان کے دو صاحبزادے تھے شیخ نور محمد (والد اقبال) اور شیخ غلام قادر جو محکمہ انہار میں ملازم تھے۔ شیخ نور محمد بڑے دانشمند اور اپنی برادری میں سربرآوردہ شخص تھے، علما و صلحا کی صحبت اٹھائے ہوئے تھے۔ غور و فکر کی عادت ابتدائی عمر سے تھی۔ تصوف کے مشکل مطالب وہ باتوں باتوں میں حل کر دیتے تھے۔ نہایت سنجیدہ مزاج، ذی عقل اور متین بزرگ تھے۔ پارچہ دوزی کا پیشہ کرتے تھے اور ڈپٹی وزیر علی بلگرامی کے ہاں ملازم تھے۔ پہلی سینے کی کل مشین سیالکوٹ میں ان ہی کی وجہ سے متعارف ہوئی۔ تھوڑی مدت کے بعد اس ملازمت کو ترک کر کے برقعوں کی ٹوپیاں بیچنے لگے۔ یہ ٹوپیاں خوشنما اور خوبصورت ہوتی تھیں۔ جو بے حد مقبول تھیں۔ ان کی شادی امام بی بی (والدہ اقبال) سے ہوئی۔ جو متقی اور پرہیزگار خاتون تھیں۔

ان کی تعریف اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتی ہے کہ ان کی آغوش میں اقبال ایسا فرزند پروان چڑھا۔ ان کی وفات پر اقبال نے اپنے دوست اکبر الٰہ آبادی سے قطعہ تاریخ لکھوایا ؎

مادرِ مخدومۂ اقبال رفت
سوئے جنت زیں جہانِ بے ثبات
گفت اکبر با دلِ پُر درد و غم
"رحلتِ مخدومہ" تاریخ وفات
۱۳۳۳ھ

(روزگارِ فقیر ص ۱۹۵)

والدہ اقبال کی وفات ۸۰ سال کی عمر میں ۹ نومبر ۱۹۱۴ء کو واقع ہوئی تھی۔ شیخ نور محمد زیادہ لکھے پڑھے ہوئے نہیں تھے۔ علما اور صوفیہ کی مجلسیں میسر آئیں۔ مولانا میر حسن شاہ (استادِ اقبال) ان کی بے انتہا عزت کرتے تھے۔ اور ان کے ذوق کی داد دیتے تھے۔ ذکرِ رسول کی محافل میں بڑے شوق سے شریک ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی گود میں تربیت پانے والا فرزند ہمیشہ عشقِ رسول کو اپنا سرمایۂ حیات سمجھتا رہا۔ "مثنوی اسرارِ خودی" میں جذب و معرفت کے نکات پر جب غور کرتے۔ تو بے چین ہو جاتے اور اپنے بیٹے کی عمر رسا کے لئے دعائیں کرتے اور کبھی کبھی زار و قطار رونے لگتے۔ ان آنسوؤں میں شکر اور محبت کے دریا پنہاں ہوتے تھے۔ آخر عمر میں جذب و معرفت کی کیفیت شدید سے شدید تر ہو گئی۔ ۱۷ اگست سنہ ۱۹۳۰ء کو وفات پائی اور سیالکوٹ میں دفن ہوئے۔ اقبال کا کہا ہوا قطعہ تاریخ ان کی قبر پر کندہ ہے۔ والدہ ماجدہ کی وفات پر اگرچہ اقبال نے کوئی مادۂ تاریخ موزوں نہیں کیا لیکن "والدہ مرحومہ کی یاد میں" جو ان کی نظم بانگِ درا میں ہے۔ مرثیہ کے چند مضامین سے مملو ہے۔

منشی محبوب عالم ایڈیٹر پیسہ اخبار

سحرگاہاں بہ گورستاں رسیدم درآں گورے پُر از انوار دیدم

---

[1] روزگارِ فقیر ص ۱۹۵۔

ز ہاتف سالِ تاریخش شنیدم   معلّی تربتِ محبوب عالم
۵۱ ھ ۱۳   (سرود رفتہ ص ۴۲)

منشی محبوب عالم مدیر پیسہ اخبار اردو زبان کے نامور ادیبوں میں شمار ہوتے ہیں صفِ اوّل کے صحافی۔ جس طرح مولوی عبدالحق کو 'بابائے اردو' کہتے ہیں اسی طرح منشی محبوب عالم کو 'بابائے صحافت' کے نام سے پکارتے ہیں۔ یہ لقب ان کے نام کے ساتھ زیب دیتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کے مستحق بھی ہیں کیونکہ بیشتر نامور ادیبوں اور صحافیوں نے ان کے زیرِ تربیت بہت کچھ سیکھا اور نام پیدا کیا۔ ان کا دفتر اخبار نویسوں کی تربیت گاہ تھی۔ اردو صحافت میں پیسہ اخبار کے خدمات سنہرے حروف میں ہمیشہ لکھے جائیں گے۔ یہ اخبار پہلے فیروز والا سے ۱۸۸۷ء میں شائع ہوا۔ پھر گوجرانوالہ سے اور ۱۸۸۸ء میں لاہور سے نکلنے لگا۔

اس ہفتہ وار اخبار نے اس قدر شہرت اور نام پیدا کیا کہ انارکلی کے متصل جس محلے سے یہ اخبار نکلتا تھا، پیسہ اخبار سٹریٹ کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ ڈاک خانے کا نام بھی پیسہ اخبار پوسٹ آفس پڑ گیا۔ ایک عظیم الشان بلڈنگ پیسہ اخبار کی آمدنی سے تعمیر کرائی۔ جو آج بھی پیسہ اخبار کا نام روشن کیے ہوئے ہے۔ یہ اخبار ہفتہ وار سے روزنامہ بن گیا۔ اس کی قیمت ایک پیسہ تھی۔ اس کے علاوہ دوسرے اخبار اور رسالے بھی مولوی محبوب عالم صاحب نے جاری کیے۔ کافی کتابیں بھی اپنے مطبع سے پیسہ اخبار کے نام کے ساتھ شائع کیں۔ جو کچھ سال پہلے فٹ پاتھ پر فروخت ہوتی تھیں۔ ایک سفرنامہ بھی لکھا۔ جو آجکل بھی فٹ پاتھ پر دیکھا جا سکتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال سے ان کے تعلقات گہرے تھے۔ ڈاکٹر اقبال کی شخصیت اور ان کے کلام کو عوام میں روشناس کرانے میں پیسہ اخبار کا بڑا حصہ ہے۔ جب کبھی ڈاکٹر صاحب پر اعتراضات ہوتے تو پیسہ اخبار بطور سپر ان کا دفاع کرتا۔ ڈاکٹر اقبال کی ذکرہ تاریخ ان ہی مخلصانہ تعلقات کا اظہار ہے۔ یہ تاریخ ڈاکٹر اقبال اور منشی محبوب عالم کی یاد ہمیشہ زندہ رکھے گی۔ اس مادہ تاریخ میں 'معلّی' کا الف خنجری محسوب نہیں کیا گیا۔

منشی محبوب عالم کی وفات ۲۴ مئی ۱۹۳۳ء کو ہوئی۔ سال ہجری (۱۳۵۱) تھا جس کا اظہار اقبال نے کیا

بیگم میاں احمد یار خان دولتانہ

رختِ سفر چو مادرِ ممتاز بست و رفت   زیں کارواں سرائے سوئے منزلِ دوام
پرسیدم از سروش ز سالِ رحیلِ او   گفتا بگو کہ "تربتِ او آسماں مقام"
۲۲ ھ ۱۳   (باقیات ص ۴۹)

یہ قطعۂ تاریخ میاں احمد یار خان دولتانہ کی اہلیہ محترمہ کی وفات پر ڈاکٹر صاحب نے کہا تھا۔ اس تاریخ میں "تربتِ او آسماں مقام" میں "آسمان" کے (۱۰۲) عدد لئے ہیں اور الف ممدودہ کے قدیم رواج کے مطابق دو عدد رکھے ہیں۔

میاں احمد یار خان دولتانہ کو اقبال مرحوم سے مخلصانہ عقیدت تھی۔ میاں صاحب اقبال سے خاص موضوعات پر اشعار کہنے کی فرمائش کیا کرتے تھے۔ اقبال کی تحریروں اور ان کے دستخطوں کو ہمیشہ حفاظت سے رکھتے۔ میاں احمد یار خان کی شادی کنزائی

میاں غیاث الدین کے والد کی وساطت سے ہوئی تھی۔ برات میں نواب ذوالفقار علی خاں اور ڈاکٹر اقبال شریک ہوئے تھے۔ کبھی کبھی میاں صاحب اچھا دودھ دینے والی بھینس اور گائے بھی بھیجا کرتے تھے۔ میاں صاحب یونینسٹ پارٹی کے رکن رکین تھے۔ علامہ موصوف اس پارٹی کے شاکی تھے۔ مگر میاں صاحب کے بے پناہ خلوص و محبت سے ان کی بے حد عزت کرتے تھے یہ تاریخ بھی ان ہی مخلصانہ تعلقات کی یادگار ہے۔ بیگم صاحبہ ۴ جمادی الاول ۱۳۴۲ھ (مطابق ۸ جنوری ۱۹۲۴ء) بروز سہ شنبہ لاہور میں انتقال فرمایا۔

لیڈی سر شہاب الدین

چو رخت سفر بست سردار بیگم — ازیں دار فانی سوئے باغ جنت
بہ پس ماندگان تلخ شد زندگانی — "ہجوم غم و رنج" شد سال رحلت
سن عیسوی نیز جستم چو از ہاتف
بگفتا "بہ ایں تربت پاک رحمت"

(باقیات اقبال ص ۴۹۲)

سر شہاب الدین کی رفیقۂ حیات سردار بیگم کے انتقال پر دو مادۂ تاریخ کہے ہیں۔ "ہجوم غم و رنج" سے سال ہجری (۱۳۵۴) پیدا کیا ہے اور "بہ ایں تربت پاک رحمت" سے سال عیسوی (۱۹۳۵) برآمد کیا ہے۔ دونوں تاریخیں لاجواب ہیں۔

چوہدری سر شہاب الدین جلیل القدر ارباب سیاست میں سے تھے۔ ان کی شخصیت بہت ممتاز تھی، وکلا میں سربرآوردہ وکیل اور مجلس قانون ساز میں کامیاب صدر مجلس۔ رنگ کالا اور خاصی ڈیل ڈول کے ایک تنومند بالاقد آدمی تھے۔ علامہ اقبال اور ان کے درمیان بے تکلفی تھی۔ متعدد پھبتیاں اور لطیفے جو اقبال مرحوم نے ان کے متعلق کہے تھے آج بھی اس مخلصانہ یاد کو تازہ کئے ہوئے ہیں۔ جب شجاع الملک مہتر چترال لاہور تشریف لائے ان دنوں چوہدری صاحب صدر بلدیہ لاہور تھے۔ اقبال نے تعارف میں مہتر چترال کو کہا کہ چوہدری شہاب الدین صاحب صدر بلدیہ لاہور یعنی "مہتر لاہور" ہیں۔ اس نکتے سے حاضرین محظوظ ہوئے لیکن چوہدری صاحب جل گئے۔ مذکورہ تاریخ سال ہجری و عیسوی اقبال اور چوہدری صاحب کے تعلقات کی یادگار ہے۔

اہلیہ کی تاریخ وفات

اے دریغا ز مرگ ہمسفرے — دل من در فراق او ہمہ درد
ہاتف از غیب داد تسکینم — سخن پاک مصطفیٰ آورد
بہر سال رحیل او فرمود
"بشہادت رسید و منزل کرد"

(سرود رفتہ ص ۲۱۹)

یہ تاریخ سرودِ رفتہ مرتبہ مولانا غلام رسول مہر اور جناب صادق علی دلاوری کے صفحہ ۲۱۹ پر ہے۔ اور اس طرح چھپی ہے۔

بہ شہادت رسید و منزل کرد

٭ "بہ شہادت" کہنے سے سالِ مطلوبہ سے پانچ عدد بڑھ جاتے ہیں اور تاریخ صحیح قرار نہیں پا سکتی۔ اصل میں "بشہادت" علامہ مغفور نے کہا تھا۔ کاتب نے "بہ شہادت" کتابت کر دیا اور غلطی پیدا ہو گئی لیکن اس امر پر افسوس ہے کہ مصرعِ تاریخ کے عدد تو برآمد کر کے مصرعِ تاریخ کی نشان دہی نہیں کی گئی۔ تاریخ کے دوسرے شعر میں حضرت علامہ نے "سنتِ پاکِ مصطفیٰ آورد" کہہ کر حدیث "المبطون شہید" کی طرف اشارہ کیا ہے، کیونکہ ان کی اہلیہ کا انتقال زچگی میں ہوا تھا۔

علامہ اقبال نے تین شادیاں کیں اور تینوں بیبیاں ان کے حبالۂ عقد میں رہیں۔ پہلی شادی والدۂ آفتاب اقبال سے ہوئی۔ جو گجرات (پنجاب) کی رہنے والی تھیں۔ اور وہ ڈاکٹر صاحب کی وفات کے بعد مارچ ۱۹۴۶ء تک زندہ رہیں۔ اس کے بعد والدۂ جاوید اقبال جو موچی دروازہ لاہور کی رہنے والی تھیں ان سے نکاح کیا۔ ان دونوں بیبیوں کی موجودگی میں تیسری شادی لدھیانہ کی ایک خاتون سے کی۔ لیکن انہوں نے والدۂ جاوید سے پہلے انتقال کیا۔ ان کی وفات کی تاریخ ۲۰ اکتوبر[1] ۱۹۲۴ء ہے اور قبر لدھیانہ میں ہے۔ اپنے ایک خط میں مہاراجہ سرکشن پرشاد کو لکھتے ہیں: "اس عرصہ میں بہت سے آلام و مصائب کا شکار رہا۔ بیوی کا انتقال جس سے اب تک قلب پریشان ہے۔" (شاد اقبال طبع حیدر آباد صفحہ ۱۶۲)

مذکورہ تاریخ لدھیانے والی بیگم کی تاریخِ وفات ہے۔

والدۂ جاوید اقبال

راہی سوئے فردوس ہوئی مادرِ جاوید لالے کا خیاباں ہے مرا سینۂ پُر داغ
ہے موت سے مومن کی نگہ روشن و بیدار اقبال نے تاریخ کہی "سرمۂ مازاغ"
۱۳ ھ ۵۴
(ذکرِ اقبال ص ۱۹۵)

علامہ مغفور کی یہ بیگم (والدۂ جاوید اقبال) سال ہا سال سے جگر و طحال کی بیماری میں مبتلا تھیں لیکن ۱۹۳۵ء میں ان کو میعادی بخار ہوا۔ جس سے ان کی صحت بے حد کمزور ہو گئی۔ آخر ۲۳ مئی ۱۹۳۵ء کو ان کا انتقال ہو گیا اور ان کو بی بی پاک دامن (ایمپرس روڈ لاہور) میں ایک اونچے ٹیلے پر دفن کر دیا گیا۔ مذکورہ قطعۂ تاریخ ان کی قبر پر کندہ ہے۔

اس مادۂ تاریخ "سرمۂ مازاغ" کے متعلق حفیظ ہوشیارپوری مرحوم اپنے مضمون مطبوعہ روزنامہ آفاق (۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء) میں رقمطراز ہیں: "سرمۂ مازاغ" کا مادۂ تاریخ اقبال کے غور و فکر کا نتیجہ تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ گوئی پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں ہم عدد الفاظ کی فہرست میں انہیں یہ مادہ بھی نظر آیا چنانچہ گلشنِ تاریخ مصنفہ حکیم میر مہدی حسین اقدم کے صفحہ (۵۵۸) اور آئینۂ تواریخ

---

[1] سرودِ رفتہ کے ص ۲۱۹ پر ۲۰ اکتوبر درج ہے لیکن باقیاتِ اقبال میں یہ تاریخ ۱۰ اکتوبر ہے (باقیات اقبال ص ۴۹۲)

مصنفہ حافظ الٰہی بخش شائق کے صفحہ ۱۰۳۷ پر "سرمۂ مازاغ" (۱۳۵۷ھ) کے تحت درج ہے۔

تذکرۂ بے نظیر مؤلفہ سید عبدالوہاب افتخار طبع ہندوستانی اکیڈیمی الہ آباد کے صفحہ ۹۴ - ۹۵ پر ایک واقعہ درج ہے یہ تذکرہ فارسی زبان میں ہے۔ ہم اس عبارت کا مفہوم اپنی زبان اردو میں درج کرتے ہیں۔

میر غلام علی آزاد نقل کرتے ہیں کہ جس زمانہ میں میں سندھ میں تھا ایک شخص کی شادی کی تاریخ "مبارک باشد و مبارک باشد" نکالی۔ اس کے بعد جب ہندوستان واپس آیا تو حرمین شریفین کی زیارت کا قصد سنہ ۱۱۵۰ھ میں ہوا۔ بندر سورت پہنچا۔ وہاں میرزا محمد حسین بے خود سے ملاقات ہوئی۔ انہوں نے ایک تقریب کے موقع پر کہا کہ ایک شخص کی شادی کی تاریخ کہی ہے اور وہی مصرع پڑھا۔ زیارت حرمین سے واپسی کے بعد جب حیدرآباد پہنچا تو ایک رات نواب مؤتمن الدولہ سالار جنگ بہادر کے یہاں (جبکہ وہ صوبیدار اورنگ آباد تھے) صحبت شعر و سخن برپا تھی۔ انہوں نے کہا کہ ایک لڑکے مبارک علی نام کی ولادت کی تاریخ کے لئے ایک مصرع کہا ہے اور وہی مصرع تاریخ سنایا۔ میر صاحب (میر آزاد بلگرامی) نے فرمایا عجیب اتفاق ہے کہ ایک ہی مصرع تین اشخاص کو توارد ہوا۔ اور تماشا یہ ہے کہ تینوں ایک دوسرے سے بہت دور۔ ایک ملک سندھ میں دوسرا ملک گجرات میں اور تیسرا ملک دکن میں اور اس بنا پر کہ مولود کا نام مبارک علی تھا تاریخ تولد اور بھی پر لطف ثابت ہوئی۔

اس سے قبل عرض کیا جا چکا ہے: "نواب میرزا داغ" مادۂ تاریخ کتنے مؤرخین کو سوجھا۔ لالہ سری رام آنجہانی کے تذکرے خم خانۂ جاوید کی تاریخ اشاعت کتنے مؤرخین نے لفظ "تذکرہ" سے برآمد کی۔ مذکورہ مثال جو آزاد بلگرامی کا قول ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی مصرع یا لفظ کا توارد مختلف ممالک کے مؤرخین کو ہو سکتا ہے اور یہ بات تعجب انگیز نہیں۔ حفیظ ہوشیارپوری مرحوم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ مادۂ تاریخ آئینۂ تاریخ اور گلشن تاریخ میں ہے۔ یہ عرض کر دینا دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ ان ہم عدد الفاظ کی ڈکشنریوں کے علاوہ یہی مادۂ تاریخ ام التواریخ مؤلفہ حسین علی فرحت مطبوعہ میرٹھ کے صفحہ (۲۲۲) پر موجود ہے اس سے پہلے قرآن حکیم کی اس آیۂ مجیدہ "ما زاغ البصر و ما طغیٰ" ہیں۔ اصل میں یہی وہ منبع ہے جہاں سے "سرمۂ مازاغ" کی ترکیب نے ترتیب پائی۔ اقبال مرحوم کا ماخذ بھی یقیناً یہی آیۂ کریمہ ہے۔ توارد شعری کی مثالیں تو بہت ملتی ہیں لیکن توارد مادۂ تاریخ کی مثالیں بھی مل جاتی ہیں جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔

غالب مرحوم کی طرح اقبال مغفور بھی کم تاریخیں کہتے تھے۔ بلکہ ایک خوبصورت انداز میں اس پر طنز بھی کرتے ہیں اور تاریخیں بھی حسب فرمائش کہہ کہہ کر احباب کو نوازتے رہے۔ کہتے ہیں ؎

تو گفتی از حیاتِ جاوداں گو — بگوشِ مردہ پیغامِ جاں گو
ولے گویند ایں ناحق شناساں — کہ تاریخِ وفاتِ ایں و آں گو

یہ مفہوم اپنی جگہ ہے لیکن ان کو تاریخ گوئی سے دلبستگی ضرور تھی۔

عالم پناہ مہاراجہ عالمگیر پرشاد

۴۳ ۲ ۱۳

مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے ہاں فرزند تولد ہوا۔ مذکورہ مادۂ تاریخ تہنیت کے طور پر ۹ جون ۱۹۱۲ء کو ایک خط کے ذریعے بھیجا۔ تاریخ سے وابستگی کی ایک اور مثال بھی موجود ہے۔ ایک دفعہ یمین السلطنت مہاراجہ کشن پرشاد شاد کو ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "کشن پرشاد" اور "ذو المنن" کے عدد برابر ہیں۔ عرش اور کشمیر کو بھی ایک جگہ ہم عدد قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

سامنے اپنے گلستاں کے کبھی گر نکلے — جیب خجلت سے سرِ طور نہ باہر نکلے
ہے جو ہر لفظ تجلی گرِ مولائے جلیل — عرش و کشمیر کے اعداد برابر نکلے

ہم نے چھتیس (۳۶) تاریخوں پر اس مقالے میں اظہارِ خیال کیا ہے۔ علامہ مغفور سے چند کئے گئے اعتراضات کے جواب بھی لکھے ہیں۔ جہاں انہوں نے الف مقصورہ کے دو عدد لئے ہیں۔ اس کی نشان دہی کر دی ہے اور جہاں انہوں نے الف ممدودہ کا ایک عدد محسوب کیا ہے اس کا ذکر بھی کر دیا ہے۔ الف خنجری کے متعلق بھی حسب ضرورت بحث کر دی ہے اور ان مقامات کا تجزیہ کیا ہے۔ جہاں اختلاف ہو سکتا ہے۔

اقبال کا نفسیاتی مطالعہ

سلیم اختر

> "آپ میرے بارے میں کسی غلط فہمی میں نہ پڑیں اور ایسا ظالمانہ طرزِ عمل اختیار نہ کریں جیسا آپ نے میری توقعات کے خلاف اپنے آخری خط میں اختیار کیا ہے۔ آپ نے ساری باتیں ابھی تک نہیں سُنیں۔ آپ میری تکالیف سے واقف نہیں۔ جو ایک بڑی حد تک میرے طریقۂ عمل کی تشریح کریں گی۔ آپ کے متعلق میرے طرزِ عمل کی مکمل تشریح کے لیے ایک غیر ضروری طور پر طویل خط درکار ہوگا۔ شاید ایک سے کہیں زیادہ خطوط۔ مزید برآں الفاظ کی حقیقی آواز کاغذ پر اُن آوازوں کی نقل سے بہت زیادہ یقین دلانے والی ہوتی ہے۔ کاغذ میں ہمدردی کا احساس نہیں ہوتا اور ایسی بھی باتیں ہوتی ہیں جن کا اظہار کاغذ پر نہیں ہونا چاہیے اس لیے میرے منشاء کا اندازہ کرنے میں اس قدر عجلت سے کام نہ لیں۔ آپ مجھے الزام دیتی ہیں کہ میں ہمارے کاٹو اور ہیگل وہی بن گیا ہو شاید اس میں صداقت کا عنصر موجود ہو لیکن جب آپ تمام حالات سے باخبر ہو جائیں گی اس وقت اس کے لیے کچھ نہ کچھ وجہِ جواز ضرور پائیں گی۔ دوسرے امور میں بھی ابھی تک خواب دیکھنے والا شخص ہوں اور خوبصورت خیالات کا خواب دیکھنے والا......"
>
> (اقبال بنام عطیہ بیگم)

مشرق کے آدابِ شرافت میں شخصیت پرستی کو لاوجہ جو اساسی حیثیت حاصل ہو چکی ہے اس کے مضر اثرات نے شخصیت نگاری کو بالخصوص اور تنقید کو بالعموم متاثر کیا ہے جس کی وجہ سے تحریر میں سیرت ہماری سنہری ملبوسات میں لپٹی خوش رنگ اور خوش نظر تو معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت کے رنگ و بو سے عاری رہتی ہے۔ اس کی بنیادی وجہ ایک خاص نوع کے خوف میں تلاش کی جا سکتی ہے۔ یہ خوف ہے حقیقت کا۔ حقائق سے آنکھیں چُراتے ہوئے یہ باور کر لینا کہ بس حقیقت کا وجود معدوم ہو گیا یا پھر حقائق کو اپنی سہولت یا ضرورت کے مطابق توڑ مروڑ کر حسبِ منشاء نیا پیکر عطا کر کے مطمئن ہو جانا۔ یہ انداز ہمارا قومی نشان بن چکا ہے۔ ہم اس پجاری کی مانند ہیں جو بُت کو خدا تو بنا سکتا ہے لیکن اسے بُت کے رُوپ میں دیکھنے کی جرأت نہیں رکھتا۔

گو غزل یا بعض اور اصنافِ ادب کی مانند سوانح عمری کی طرف کوئی بہت زیادہ توجہ نہیں دی گئی تاہم پون صدی کوئی اتنی کم بھی نہیں لیکن اردو سوانح عمریوں کا حال یہ ہے کہ اب بھی ہمیں صفِ اول کی سوانح عمریوں کے لیے حالی اور شبلی تک جانا پڑتا ہے حالانکہ ان کی کاوشیں اُردو میں اولین حیثیت رکھتی ہیں، اُنھیں نقطۂ آغاز بنا کر اگر اُردو میں سوانح عمریوں کے فن کے ارتقاء کا گراف بنایا جائے تو میرے خیال میں اوپر کی بجائے نیچے کا رُخ کرے گا۔ تعداد کے لحاظ سے نہیں بلحاظِ معیار! اس کی وجہ یہ ہے کہ

حالی نے سوانح عمری میں شخصیت کی پیشکش کا جو معیار مقرر کیا آنے والے حضرات نے اُس سے رُوگردانی کی ضرورت نہ سمجھی اس لیے نہیں کہ حالی سے بہت زیادہ عقیدت تھی بلکہ اس لیے کہ حالی کا مقرر کردہ معیار ہماری نام نہاد مشرقیت کو بھاتا ہے۔

حالی نے سرسید کی سوانح عمری لکھتے وقت "حیاتِ جاوید" میں ان خیالات کا اظہار کیا تھا:

> "ابھی وہ وقت نہیں آیا کہ کسی شخص کی بائیوگرافی کریٹیکل طریقے سے لکھی جائے۔ اُس کی خوبیوں کے ساتھ اُس کی بُرائیاں بھی دکھائی جائیں اور اُس کے عالی خیالات کے ساتھ ساتھ اس کی لغزشیں بھی ظاہر کی جائیں۔ چنانچہ اس خیال سے ہم نے جو دو ایک مصنفوں کا حال اب سے پہلے لکھا ہے اُس میں جہاں تک معلوم ہو سکیں اُن کی اور اُن کے کلام کی خوبیاں ظاہر کی ہیں اور ان کے پھوڑوں کو کہیں ٹھیس نہیں لگنے دی۔ لیکن . . . . ایسی بائیوگرافی چاندی سونے کے ملمع سے زیادہ کچھ وقعت نہیں رکھتی۔"

حالی نے ۱۹۰۱ء میں بعض مخصوص حالات اور خصوصی مقاصد کے پیشِ نظر سونے چاندی کے ملمع کو ناپسند کرتے ہوئے بھی اُسے روا رکھا لیکن ہمارے لکھنے والے آج بھی اِسی ملمع کاری میں مصروف ہیں جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ عظیم شخصیت میں آنکھوں کو چکا چوند کر دینے والی بعض ایسی صفات ہوتی ہیں جن کی وجہ سے وہ عوام و خواص میں مقبول و ممتاز ہی نہیں ہوتی بلکہ یہی تیز روشنی اصل خد و خال اور سیرت کو نگاہوں سے اوجھل کرنے کا موجب بھی بنتی ہے۔ زریں کارنامے اصل انسان کو چھپا دیتے ہیں جس کے نتیجے میں شخصیت "آئس برگ" کا رُوپ اختیار کر لیتی ہے جو کہ سطحِ آب کے مقابلے میں کہیں زیادہ زیرِ آب ہوتا ہے۔ عوام مداح اور بعد میں آنے والے لوگ صرف سطح سے بلند کرنے والے کارناموں کی روشنی میں اُن کا تعارف حاصل کرتے ہیں لیکن اصل انسان کو کون جانے، اور پھر کتنے لوگوں میں غوطہ لگا کر "آئس برگ" کی حقیقت جاننے کی جرأت ہوتی ہے۔ عوام کے لیے نہ تو ضروری ہے اور نہ ہی ممکن ——— لیکن شخصیت نگار کے لیے اس کی حیثیت اساسی ہے اور اُس کے لیے ایسا کرنا لازم ہے ورنہ بصورتِ دیگر سوانح عمری نامکمل اور خام ہی نہیں بلکہ بعض اوقات تو گمراہ کن بھی ثابت ہو سکتی ہے۔

مشرقی شخصیت پرستی کے برعکس مغرب میں سوانح نگار شخصیت کی نفسی اساس اُجاگر کر کے اُن عوامل و محرکات پر روشنی ڈالنے کی سعی کرتا ہے جنہوں نے اسے ایک مخصوص سانچے میں ڈھالا۔ اس ضمن میں نفسیات اور بالخصوص تحلیلِ نفسی کی امداد سے شخصیت کے تاریک نہاں خانوں کو منور کیا جا سکتا ہے۔ اس مقصد کے لیے خطوط، ڈائری اور نجی نوعیت کے دیگر مواد کے ذریعے لاشعور کے تہہ خانے میں قدم قدم نیچے اُترنے کی سعی کی جاتی ہے۔ فرائیڈ کی شخصیت پیچیدہ ہی نہ تھی بلکہ اُس کی تحریروں نے جن نزاعات کو جنم دیا ان کی بازگشت آج بھی سُنی جا سکتی ہے لیکن جب ڈاکٹر ارنسٹ جونز نے اُس کی ——— حالی کی "حیاتِ جاوید" ہی کی مانند ——— مفصل سوانح عمری قلمبند کی تو اس کی شخصیت کے انسانی پہلو اُجاگر کرنے کے لیے تمام ممکنہ ذرائع سے حصولِ مواد کرتے ہوئے شادی سے پہلے بیوی کے نام لکھے گئے محبت ناموں کو بھی شاملِ کتاب کر لیا۔ چنانچہ اس کتاب میں فرائیڈ ایک عظیم نفسیات داں ہی نہیں بلکہ مخصوص نفسی رجحانات کے حامل مرد کے رُوپ میں بھی نظر آتا ہے۔ یہ تو ایک جامع سوانح عمری کا حال تھا۔ بائرن انگریزی کا عظیم شاعر ہی نہیں بلکہ عظیم نزاعی شخصیت بھی تھا۔ اُس کی شادی اور پھر بیوی سے ناچاقی بھی

انہیں نزاعات میں سے ایک اور بائرن کی طوفانی زندگی کے سمندر میں ایک لہر کی حیثیت رکھتی تھی۔ لیکن ولسن نائیٹ نے صرف اسی ایک ناچاقی کے اسباب و علل کی چھان بین کے لیے "LORD BYRON'S MARRIAGE" میں جو تحقیقات کیں اور ان سے جو چونکا دینے والے نتائج برآمد کیے اُن کے مطالعے سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اُس رگ کی حقیقت جاننے کے لیے سوانح نگار کو حقیقت کے یخ پانیوں میں کتنی گہرائی تک غوطہ لگانا پڑتا ہے۔ [1]

(۲)

ہمارے شخصیت نگار کیوں ۱۹۳۸ء سے آگے نہ بڑھ سکے؟

کم از کم اقبال کے معاملے میں تو ایسے محسوس ہوتا ہے گویا چند استثنائی مثالوں سے قطع نظر بیشتر ٹھنڈے پانی سے خوفزدہ ہیں۔ اقبال کیونکہ شاعرِ مشرق، مفکرِ اسلام اور حکیم الامت ہے اس لیے اُس کے بارے میں ہرگز ہرگز کوئی ایسی بات نہ لکھی جائے جس سے وہ انسان بلکہ زیادہ بہتر تو یہ ہے کہ مرد ثابت ہو سکے۔

پاکستان بننے سے پہلے بھی اقبال پر اہلِ قلم خامہ فرسائی کرتے رہے تھے لیکن گذشتہ رُبع صدی میں تو اقبال سدا بہار موضوع کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ چنانچہ "اقبالیات" اب ایک مستند اصطلاح ہی نہیں بلکہ اس ذیل میں آنے والی کتب بارِ شتر سے کم نہ ہوں گی۔ لیکن حالت یہ ہے کہ تنقید کے نام پر لکھی گئی بیشتر تحریریں محض تشریحی نوعیت کی ہیں اور یوں ان کی حیثیت کالج نوٹس سے زیادہ نہیں۔ (بعض تو واقعی کالج نوٹس ہیں) شاید اسی لیے اقبال کے صاحبزادہ جاوید اقبال کو لکھنا پڑا:

> "جہاں تک تعداد کا تعلق ہے تو جتنا زیادہ اقبال پر لکھا گیا اُتنا اور کسی بھی مسلمان شاعر پر نہیں لکھا گیا۔ تاہم ابھی تک ایسا مواد دستیاب نہیں جس میں اس انسان کی پُرپیچ شخصیت اور انسانیت سے انصاف کرتے ہوئے یہ اجاگر کیا گیا ہو کہ اقبال نے کس طرح گہری وابستگی سے اپنے گرد و پیش میں پھیلی دُنیا کی مُردنی کے مقابلے میں حیات بخش ردِ عمل کا اظہار کیا۔" [2]

اسی ضمن میں جاوید اقبال مزید رقمطراز ہیں:

> "ایک اور وجہ ازمنۂ وسطیٰ کی یادگار جمود اور پُراسرار کے لیے وہ محبت بھی ہے جسے بیشتر محققین کا اہم ترین وصف قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہی ان کے اذہان کو مفلوج کرتی اور ہم میں حقیقی اور تخلیقی تحقیق کی نشوونما میں رکاوٹ کی موجب بنتی ہے۔ ایسے محققین محض مُردہ تحقیق کے اہل ہوتے ہیں اور اُن کی تمام کارگزاریوں کا ثمر اقبال ایسے گرم جوش اور بُت شکن انسان کو محض ایک سرد اور ڈراؤنے بُت کے رُوپ میں پیش کرتا ہے۔" [3]

---

[1] شادی کی بات چلی ہے تو سید حامد جلالی کی تالیف "علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیوی" (والدۂ آفتاب اقبال) سے ولسن نائیٹ کی کتاب کا موازنہ کرنے پر واضح ہوتا ہے کہ اوّل الذکر میں سوائے جذباتیت کے اور کچھ بھی نہیں۔

[2]، [3] Stray Reflections (Introduction) Page XXIV, XXIX.

مندرجہ بالا اقتباسات میں انسانیت، پیچیدگی اور بت شکنی ایسے الفاظ ہیں جنہیں اقبال کے نفسیاتی مطالعے میں اساسی حیثیت نہ دینے پر بھی اہم اشارات یقیناً قرار دیا جا سکتا ہے۔ گو اقبال کی سوانح حیات پر بعض بہت اچھی اور قابلِ قدر کتابیں لکھی گئیں اور کارآمد معلومات جمع کرنے کے لحاظ سے اُن کی افادیت بھی مسلّم! لیکن جہاں تک اقبال کو بحیثیت ایک انسان پیش کرنے کا تعلق ہے۔ میرے خیال میں جناب عبدالمجید سالک کی "ذکرِ اقبال" ایسی واحد سوانح عمری ہے جس میں ایسی کاوش ملتی ہے۔ اُن کے بعد پروفیسر محمد عثمان کی "حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور" کا نام لیا جا سکتا ہے یا عظیم فیروز آبادی کی "اقبال باکمال" میں "اقبال کی حیاتِ معاشقہ" عنوان کے مضمون میں کچھ باتیں آگئیں جن کی اقبال کے ایک رشتے دار خالد نظیر صوفی نے "اقبال درونِ خانہ" میں پُر زور الفاظ میں تردید کی ہے۔

میرے خیال میں یہ سعی لاحاصل ہے اقبال نے کبوتر اڑائے یا نہیں، شراب پی یا نہیں، گانا سننے کا شوق تھا یا نہیں۔ یا اور اسی نوع کی دیگر باتوں کی تردید یا تائید کا آج کوئی عملی فائدہ نہیں۔ فرض کریں یہ سب کچھ سستانے کے لیے تھا تو اس میں کیا حرج ہے؟ کیا اس سے اقبال کے فلسفۂ خودی کی اہمیت کم ہو جاتی ہے؟ اور اگر اقبال واقعی ایک کامل ولی اور صاحبِ کرامت پیر تھا تو کیا اس سے اس کی شاعرانہ عظمت کو ضرورت سے زیادہ چار چاند لگ جاتے ہیں؟ غالب نے اپنے عشق، شراب نوشی، جُوئے اور جیل جانے کا اپنے خطوط میں خود ہی ذکر کیا ہے۔ کیا آج اُسے ایک اخلاق باختہ شاعر سمجھتے ہوئے اس پر نفرین کی جاتی ہے؟ سرسید کا زمانہ اقبال کے مقابلے میں کہیں زیادہ ذہنی گھٹن، روایت پرستی اور تنگ نظری کا زمانہ تھا اور پھر اقبال کے برعکس سرسید کی اصل شہرت (یا بدنامی) مذہبی، سماجی اور تعلیمی میدانوں میں ایک اصلاح پسند کی تھی لیکن خود اُنھوں نے بھی اپنے بارے میں کمال بے تکلفی سے کام لیتے ہوئے یہ تک کہہ دیا:

> "میری ذات میں سوا اس کے کہ لڑکپن میں خوب کبڈیاں کھیلیں، کنکوے اڑائے، کبوتر پالے، ناچ مجرے دیکھے۔ اور بڑے ہو کر نیچری، کافر اور بے دین کہلائے۔ اور رکھا ہی کیا ہے۔"

کیا اس اعتراف سے سرسید مردود ہو گئے؟

اسی طرح مولانا ابوالکلام آزاد نے جب اپنی "تر دامنی" پر یوں ناز کیا:

> "اگر کسی کو اول روز سے اپنے زہد و پاکی کی خشک دامنی پر ناز ہو تو ہم کو بھی اپنی رندی و ہوسناکی کی تردامنی کا کوئی شکوہ نہیں جس کو عین اکیس بائیس برس کی عمر میں (کہ جنونِ شباب کی سرمستیوں کا اصل موسم ہوتا ہے) دونوں ہاتھوں سے اس طرح نچوڑ کر ایک قطرہ بھی باقی نہ چھوڑا...... جو درد پہلے داغ اور پھر زخم بن کر رہا تھا اب ناسور بن کر خانۂ دل میں محفوظ ہے۔"

تو کیا ان کے عقیدت مند ان سے متنفر ہو گئے!

میرا یہ مقصد نہیں کہ اقبال (یا اس لحاظ سے کسی بھی عظیم شخصیت) پر ضرور ہی کیچڑ اُچھالی جائے صرف افراد پردازی اور الزام تراشی سے ہی شخصیت اجاگر ہو سکتی ہے اور ہم اُنہیں صرف گندگی کے حوالے سے ہی انسان تسلیم کر سکتے ہیں۔ ایسا

نہیں اور نہ ہی ایسا ہونا چاہیے۔ لیکن اتنا ضرور ہے کہ حقائق سے چشم پوشی نہ ہو۔ اس نوع کی باتوں (بلکہ "معلومات") سے اُس وقت فرق پڑتا ہے جب اُن کی روشنی میں فن کار کی شخصیت میں کوئی نمایاں تغیر یا انقلاب رُونما ہوتا ہو یا اُن سے اُس کے فن کی نئی جہت سامنے آتی ہو یا پھر بعض فن پاروں پر نئے زاویہ سے یُوں روشنی پڑے کہ اُن کے معانی میں وسعت یا مفہوم میں گہرائی پیدا ہوتی ہو۔ اگر شراب نوشی سے فن متاثر نہیں ہوتا تو آرٹ کے ناقد کے لیے اس پر زور دینا بے معنی ہے جبکہ سوانح نگار کے لیے یہ ایک عام دلچسپی کی بجائے ثانوی اہمیت والی معلومات ہوگی۔ ہم لوگ خاموشی کی سازش کے ماہر ہیں اس لیے اخفا سے کام لینا فطرتِ ثانیہ ہے جس کے نتیجہ میں اقبال کو شاعری کا کمپیوٹر سمجھ لیا گیا ہے۔ ایسا کمپیوٹر جس نے الہام کے بٹن پر اُنگلی رکھی اور کھٹ سے ایک بلند پایہ نظم (مثلاً "مسجد قرطبہ") باہر آ گئی۔

(۳)

عطیہ بیگم فیضی اُردو ادب میں ایک LEGEND ایسی حیثیت اختیار کر چکی ہیں۔ یہ تو وثوق سے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ واقعی شبلی کے لیے فینی براں اور اقبال کے لیے بیئٹریس تھی لیکن اتنا یقینی ہے کہ اُردو کے ان دو عظیم ادیبوں نے عطیہ کی شخصیت سے بہت گہرے اثرات قبول کیے۔ چنانچہ شبلی نے "قصرِ معلّٰی" جزیرہ (جنجیرہ) میں عطیہ کی میزبانی کے بعد یہ کہا: ؎

کسی کو یاں خدا کی جستجو ہوگی تو کیوں ہوگی
خیالِ روزہ و فکرِ وضو ہوگی تو کیوں ہوگی
جو دو دن بھی بسر کر لے گا اس قصرِ معلّٰی میں
اُسے خُلدِ بریں کی آرزو ہوگی تو کیوں ہوگی

(۵ر اکتوبر ۱۹۰۹ء بمقام جنجیرہ)

○

یاد صحبت ہائے رنگیں جو جزیرہ میں رہیں
وہ جزیرہ کی زمیں تھی یا کوئی مے خانہ تھا
لُطف تھا ذوقِ سخن تھا صحبتِ احباب تھی
مطرب و رود و سرود و ساغر و پیمانہ تھا

(۱۶ر اکتوبر ۱۹۰۹ء بمقام بمبئی)

○

اپنے جداگانہ اندازِ زیست، تعلیم و تربیت اور زمان و ماحول میں اختلافات کے باوجود شبلی اور اقبال میں بعض خصوصیات کا اشتراک بھی ملتا ہے جن کا مطالعہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ مثلاً دونوں نے فارسی ادب و زبان کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور فارسی کے بہت اچھے شاعر بھی تھے۔ دونوں کو فلسفے سے گہرا شغف تھا بلکہ عجب اتفاق ہے کہ دونوں نے پروفیسر آرنلڈ سے رہنمائی حاصل کی (اقبال تو خیر آرنلڈ کے شاگرد رہے ہی) دونوں کو مسلمانوں کی گزشتہ عظمت کا احساس ہی نہ تھا بلکہ اُس کے دوبارہ حصول کے خواہاں بھی تھے۔ ادبی خدمات کے صلے میں دونوں انگریزوں سے خطاب یافتہ تھے۔ آخری اور اہم ترین یہ کہ دونوں

عطیہ بیگم سے متاثر ہوئے اور بُری طرح سے! اس ضمن میں دونوں کی عمروں کا تفاوت بھی قابلِ غور ہے۔ مولانا شبلی (پیدائش مئی ۱۸۵۷ء) ۱۹۰۶ء میں جب بمبئی گئے تو خاندانِ فیضی سے تجدیدِ تعلقات ہوئی (شبلی اس سے قبل عطیہ کے والد حسن فیضی سے استنبول میں مل چکے تھے)، گویا اس وقت مولانا کی عمر ۴۹ برس تھی۔ اس سے قبل وہ دو شادیاں کر چکے تھے بلکہ دوسری بیوی (متوفی ۱۹۰۵ء) کا غم غلط کرنے بمبئی آئے تھے۔ شبلی عمر کے آخری دور میں تھے (انتقال ۱۸ نومبر ۱۹۱۴ء) جب کہ اقبال کا معاملہ اس کے برعکس تھا۔ اگر ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو اقبال کی تاریخ پیدائش تسلیم کر لیا جائے تو گویا ۳۰ سال کی عمر میں اقبال نے ۱۹۰۵ء میں حصولِ تعلیم کے لیے عزمِ یورپ کیا۔ ایک جوانی گزار چکا تھا اور دوسرا جوان تھا۔ شبلی کا متاثر ہونا بقول ڈاکٹر وحید قریشی کے الفاظ میں "عشق کرنا" بجھتے چراغ کی آخری بھڑک تھی اور ادھیڑ عمر شبلی جس جذباتی تموّج کا شکار ہوئے اس کا نتیجہ تخلیقی عمل کی تیزی کی صورت میں ظاہر ہوا اور یوں ۱۱ ستمبر ۱۹۰۶ء کو مہدی افادی کے نام اپنے ایک مکتوب میں لکھا:

"انیس برس بعد غزل لکھنے کا اتفاق ہوا۔"

فرائیڈ نے جنسی ارتفاع (SEX SUBLIMATION) کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس پر بہت سے اعتراضات کیے گئے ہیں لیکن شبلی ایسی مثالوں کی موجودگی میں اس کی صداقت سے انکار ممکن نہیں رہتا۔ اس جذباتی تموّج نے ارتفاع پذیر ہو کر تخلیقات کی صورت میں تسکین پائی۔ چنانچہ اس وقت کی فارسی غزلیں جب "دستۂ گل" کے نام سے ۱۹۰۸ء میں طبع ہوئیں تو ان غزلوں کا رنگ دیکھ کر حالی نے شبلی کو یوں لکھا:

"........ کوئی کیونکر مان سکتا ہے کہ یہ اس شخص کا کلام ہے جس نے سیرۃ النعمان، الفاروق اور سوانح مولانا روم جیسی مقدس کتابیں لکھیں۔ غزلیں کاہے کو ہیں شرابِ دوآتشہ ہیں، جس کے نشے میں خمارِ چشمِ ساقی بھی ملا ہوا ہے۔"

غالباً حالی نے ایسے اشعار پڑھ کر یہ رائے دی ہوگی: ؎

من فدائے بُتِ شوخے کہ بہ ہنگامِ وصال
بہ من آموخت خود آئینِ ہم آغوشی را
شبِ وصل است حیا گر بہ گزاری چہ شود
یک دمے تنگ در آغوشم فشاری چہ شود
از تو ناید گرہِ بندِ قبا وا کردن
اگر ایں عقدہ بہ من باز سپاری چہ شود[1]

---

[1] بقول شبلی:
پے تواں برد کہ ایں زمزمہ بے چیزے نیست
شبلی ایں تازہ نوا ہا کہ چو مستاں زدہ ام

[2] مزید معلومات کے لیے ملاحظہ ہو: "شبلی کی حیاتِ معاشقہ" از ڈاکٹر وحید قریشی

شبلی نے بہت گھٹے ماحول میں پرورش کی تھی۔ وہ تو ان کے مزاج کی "عجمیت" اور شاعری نے بچا لیا ورنہ ملاؤں میں گھرا شبلی عطیہ سے متاثر ہونے کی بجائے اسے دیکھ کر لاحول پڑھتا کہ ۲۲ برس کی دوشیزہ بلا نقاب نامحرموں میں گھری فلسفے پر گفتگو کرتی ہے۔ شبلی کا دل تو عطیہ ایسی عورت کو مسترد کر سکتا تھا لیکن شاعر کا دل نہیں، اس لیے جذباتی ابال تخلیقی ابال بنا۔ اس میں عمر کا کوئی قصور نہیں۔

کشمیری النسل اقبال کا معاملہ جداگانہ تھا کہ رگوں میں پنجابی خون دوڑ رہا تھا۔ لیکن وہ کس قسم کا جوان تھا۔ اس کی جذباتی ساخت کیا تھی۔ بحیثیت ایک مرد اس کی پسند و ناپسند کیا تھی۔ اس ضمن میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ کچھ تو اس لیے کہ ہمارے سوانح نگاروں نے ان امور کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا اور کچھ اس لیے بھی کہ اقبال نے اپنی تحریروں میں دانستہ (یا نادانستہ) طور پر اس نوع کے اشارات سے احتراز کیا۔ اقبال نے بھی غالب کی مانند بے شمار خطوط لکھے اُن میں مداحوں، ناقدوں اور پرستاروں کے علاوہ بے تکلف دوست اور مشفق احباب بھی شامل تھے لیکن سوانحی مواد کے لحاظ سے ان خطوط کی اہمیت برائے نام ہے۔ ان میں فلسفہ، تصوف، اسلام، خودی، ادب و فن غرضیکہ زندگی کے ہر پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے لیکن ان خطوط میں اگر کوئی اصل اقبال کی تلاش کرے تو یہ سعی لاحاصل ہوگی جبکہ غالب نے اپنے خطوط میں خود کو عریاں کر دیا۔ اس لیے غالب کی زندگی اور فن پر ایک سے زاید نفسیاتی مقالات لکھے جا سکتے ہیں جبکہ اقبال کے بارے میں اس جرم کا ارتکاب کرنے کے لیے تو ڈھنگ کے حوالے بھی نہیں ملتے۔ اگر عطیہ بیگم کے خطوط اور ڈائری سے اقتباسات نہ طبع ہوتے تو اقبال اور اُن کے ساتھ شبلی کی زندگی کے یہ اہم ترین موڑ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نگاہوں سے اوجھل رہتے۔

شبلی اور اقبال کے ضمن میں البتہ ایک اساسی فرق ملحوظ رکھنا چاہیے۔ شبلی جب عطیہ بیگم سے ملے تو انہوں نے زندگی میں جو کچھ کرنا تھا وہ سب کسی حد تک کر چکے تھے۔ ملک کے علمی و ادبی حلقوں میں ان کی جو شہرت بننا تھی وہ بن چکی تھی اس لیے شبلی پر عطیہ بیگم کے اچھے یا برے اثرات زیادہ دور رس ثابت ہو سکتے تھے۔ جذباتی ابال پیدا ہوا تو فارسی کی تیز و تند غزلوں نے "سیفٹی والو" کا کام کیا۔ لیکن اقبال کی بات اور تھی۔ گو اقبال نے یورپ جانے سے پہلے ہی شاعری شروع کر رکھی تھی لیکن ابھی تک اپنے لیے نہ تو کوئی شاعرانہ مسلک اختیار کیا تھا اور نہ ہی کوئی قومی نقطۂ نظر واضح تھا۔ ہو سکتا ہے یہ سب کچھ اس کے تحت الشعور میں ہو لیکن ابھی تک اقبال "اقبال" نہ بنا تھا۔ اس لیے اُس دور کے اُن واقعات و حوادث کی بے حد اہمیت ہو جاتی ہے جو کسی نہ کسی طرح سے بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر اقبال کے جذبات میں ہلچل پیدا کرنے کے لیے کسی محرک کی صورت اختیار کر سکتے تھے۔

اقبال کو ایک مفکر، مصلح اور فلسفی کے رُوپ میں پیش کرنے والے یہ فراموش کر دیتے ہیں کہ کبھی وُہ بھی جوان ہو گا اور قلب و نظر اور ذہن متنوع اثرات کی آماجگاہ بھی بنے ہوں گے۔ چنانچہ اگر غلطی سے کوئی چونکا دینے والی بات سامنے آ جائے تو ذہن کو گویا ۔ ۴۴۰ وولٹ کا جھٹکا لگتا ہے۔ مثلاً اقبال کی یادداشتوں پر مشتمل نوٹ بک "STRAY REFLECTIONS" (مرتبہ جاوید اقبال) میں اقبال نے ایک موقع پر یہ بتاتے ہُوئے کہ اس کی زندگی میں ہیگل، گوئٹے، غالب، بیدل

اور ورڈز ورتھ کے افکار و نظریات اور شاعری نے کیا کردار ادا کیا۔ اس امر کا بھی اعتراف کیا کہ ورڈز ورتھ نے "زمانۂ طالب علمی میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔" (ص ۵۴)

یہ اعتراف اتنا خطرناک نہیں جتنا بظاہر لفظ "دہریت" سے معلوم ہوتا ہے۔ اور اسے اقبال کے افکار و نظریات کے ارتقائی مدارج میں خصوصی اہمیت بھی نہیں دی جا سکتی لیکن اتنا ضرور ہے کہ اس سے اقبال کے ذہن کے ایک خاص رُخ کا اندازہ یقیناً لگایا جا سکتا ہے۔ جاوید اقبال نے اس کی توجیہ یوں کی ہے:

> "زمانۂ طالب علمی کی یہ دہریت اُس کے تجسسانہ رویہ اور استفسار پسندی کی غماز ہے۔ وہ ان میں سے نہیں تھا جو دوسروں پر انحصار کرتے ہوئے کسی بھی شے کو تسلیم کر لیتے ہیں۔"

یہ توجیہ کچھ غلط نہیں اور مشرقی روایات اور مذہبی عقائد میں پروان چڑھے ذہن کے مغرب کے فلسفے اور سائنس کے تجزیاتی انداز سے پہلی مرتبہ روشناس ہونے پر یقیناً اعتقاد کی بنیادوں کو متزلزل پایا ہوگا لیکن میرے خیال میں بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی کیونکہ یہ "دہریت" اعتقادی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مخصوص ذہنی رویے کی بھی غماز ہے اور وہ ہے انتہا پسندانہ رویہ۔ یہ انتہا پسندی ہی تھی جس نے پہلے اقبال میں دہریت کو ابھارا اور پھر اس کے ردِ عمل میں وہ تمام عمر ہر نوع کی بُت پرستی کے خلاف جہاد کرتا رہا۔ اقبال نے اسی نوٹ بک میں کسی موقع پر یہ بھی لکھا ہے:

> "اگر تم اس دنیا کے شور میں اپنی آواز کی سماعت چاہتے ہو تو اپنی رُوح کو کسی ایک تصور کے تابع فرمان کر دو۔ یک تصور والے ذہن کا حامل انسان ہی تو ہے جو سیاسی اور سماجی انقلابات برپا کرتا ہے۔ حکومتوں کی تشکیل کرتا اور دنیا کو قوانین دیتا ہے۔" (ص ۵۵)

اقبال نے جس یک رُخے ذہن کی توصیف کی ہے اسے کسی حد تک اقبال کی اپنی شخصیت کا عکس بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور اس امر پر تو زور دینے کی ضرورت ہی نہیں کہ انتہا پسندی کا کرداری سانچہ یک رُخے ذہن سے جنم لیتا ہے۔ اقبال کی صورت میں یہ انتہا پسندی فلسفے کے رُوپ میں جلوہ گر ہوئی اور یک رُخے ذہن کو اپنی کارکردگی کے لیے دو نقاط کے درمیان مختصر ترین فاصلہ طے کرنا پڑا۔

اقبال نے مشرقی روایات کے حامل ایک دیندار مسلم گھرانے میں جنم لیا۔ ابتدائی تعلیم اور سیالکوٹ میں ایف۔ اے۔ پاس کرنے تک یہ اثرات کسی ذہنی مزاحمت کے بغیر عمل پیرا رہے لیکن سیالکوٹ (جو اُس وقت محض ایک قصبہ تھا) سے نکل لاہور ایسے بڑے شہر میں آکر اور گورنمنٹ کالج میں فلسفے کی تعلیم نے ذہن میں جو بھونچال پیدا کیا ہوگا۔ جس کا علاج ورڈز ورتھ کی فطرت پرستی میں تلاش کیا۔ یہ عارضی دور ہوگا۔ اصل بات یہ ہے کہ فلسفے کی دہریت کا علاج ——— علاج بالمثل کے مصداق ——— بھی فلسفے ہی میں تلاش کیا۔ جیسے جیسے اقبال کے فلسفیانہ مطالعے کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا ویسے ویسے ہی وہ فلسفیانہ تضادات کو فلسفے سے ہی دُور کرنے میں کامیاب ہوتا گیا۔ شاید اسی لیے وہ نطشے کو بھی لفظ "دہریہ" کے عام مفہوم میں دہریہ تسلیم کرنے کو تیار نہ تھا اس لیے کہ اس نوع کی دہریت خود اُس میں بھی چھپی رہی۔

(۴)

یہی انداز اس کی جذباتی زندگی میں بھی کارفرما نظر آئے گا۔ پہلی شادی سے اقبال خوش نہ تھا۔ یورپ میں عطیہ سے ملاقات ہوئی اور ہم مذاقی اور ہم مشربی کو اس نے جذباتی ناآسودگی کے لیے باعثِ تسکین بنانے کی سعی کی ہے لیکن بوجوہ بات نہ بن سکی۔ اس کی وجہ اقبال تھا یا عطیہ؟ —— اس ضمن میں وثوق سے اب کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ لیکن اتنا یقین ہے کہ علاج بالمثل کے طور پر مزید دو شادیاں ضرور کیں۔ اسی نوٹ بک میں حقیقی شادی کے بارے میں اقبال کی یہ رائے بھی قابلِ غور ہے:

> "حُسنِ فطرت کے اثرات کا صرف ایک محبوب کی آنکھ سے ہی خود میں انجذاب ممکن ہو سکتا ہے اور اسی میں حقیقی شادی کی اہمیت مضمر ہے۔" ص ۱۳۳

اقبال نے عام روایتی انداز میں میاں بیوی کو دو پہیے قرار دے کر شادی کے جھگڑے میں تبدیل نہ کیا بلکہ اُسے حُسنِ فطرت سے ہم آہنگ کر کے اُس کے لیے ایک وسیع تر تناظر ہی مہیا نہ کیا بلکہ فطرت کے حوالے سے اس رشتے کی جڑیں بھی انسانی فطرت میں پیوست کر دیں۔ اس کا حوالہ ایک فلسفیانہ مقولے کے طور پر نہیں دیا گیا نہ ہی اسے "ملفوظاتِ اقبال" کے طور پر پیش کیا گیا بلکہ اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ ایک ناکام شادی اور یورپ میں پُربہار زندگی کے بعد اٹھائیس سالہ اقبال شادی کو کیا سمجھتا تھا یہ وہ وقت تھا ۱۹۱۰ء جب اقبال کی جذباتی ناآسودگی عروج پر تھی۔ لیکن شادیاں ہو جانے اور زندگی میں ایک بلند مقام حاصل کر لینے کے بعد اقبال نے شادی کے بارے میں بالکل عملی قسم کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ سر راس مسعود کو ایک خط میں یوں لکھا:

> "شادی کا بنیادی مقصد صالح، توانا اور خوش شکل اولاد پیدا کرنا ہے اور رومان کا اس میں دخل نہ ہونا چاہیے۔"

حسنِ فطرت کی جگہ حسنِ اولاد نے کیوں لے لی؟

کیا یہ اعترافِ شکست ہے یا اقبال کی نفسیاتی ساخت ہی ایسی تھی؟ اس سوال کے جواب کے لیے آخری وقت کے اقبال سے قطع نظر کر کے یورپ کے قیام کے زمانے کی طرف لوٹنا ہوگا۔ اس لیے کہ وہ تین سال کا عرصہ حیاتِ اقبال کا اہم ترین موڑ ثابت ہوتا ہے۔ شاعرانہ اور فلسفیانہ لحاظ سے بھی اور جذباتی لحاظ سے بھی۔ ہر چند کہ اقبال نے بعد میں یہ دعویٰ بھی کیا:

> "میری زندگی میں کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں جو اوروں کے لیے سبق آموز ہو سکے۔"[2]

---

[1] "جب میں انہیں خط لکھوں گا تو انھیں اُن دنوں کی یاد دلاؤں گا جبکہ آپ جرمنی میں تھیں۔ آہ! وہ دن جو پھر کبھی نہ آئیں گے۔"

(اقبال از عطیہ بیگم ص ۵۶)

[2] مکتوب بنام عشرت رحمانی "اقبال نامہ" ص ۴۰۹

لیکن حیاتِ اقبال کا جائزہ لینے پر ایک سے زاید واقعات نظر آجاتے ہیں۔

> ابھی اقبال کی عمر بیس برس کی بھی نہ تھی کہ شیخ نور محمد صاحب نے اپنے حُسنِ انتخاب سے ایک عظیم المرتبت خاندان میں اُن کی شادی کر دی۔ یہ شادی غالباً ۱۸۹۲ء میں ہُوئی۔ اقبال کی یہی پہلی بیوی ہیں جن کے سر پہ ہاتھ رکھ کر اپنی بہو بنا کر اُن کے والدِ محترم شیخ نور محمد صاحب اور ان کی والدہ ماجدہ اپنے گھر لائی تھیں۔ یہی اور صرف یہی بیوی تھیں جو ان کے والدین کے سایۂ عاطفت میں رہیں۔ یہ مقدس بیوی سرزمینِ حجاز میں پیدا ہُوئیں اور دس سال تک اپنے والدِ بزرگوار کے ہمراہ وہیں قیام پذیر رہیں اور بار ہا حج کرنے کا شرف انہیں حاصل ہُوا۔ ان کی بیوی کی اور علامہ کی خوش دامن کی دوسری زبان عربی تھی۔ ماں بیٹیاں بے تکلف عربی بولتی تھیں۔ قابل باپ نے شرفاء و پردے کی قید کے اندر دینی تعلیم کے زیور سے اپنی بیٹی کو خوب آراستہ کیا تھا۔ یہ بیوی صبر و شکر، اطاعت گزاری اور سلیقہ شعاری میں اپنا جواب نہ رکھتی تھیں ان کا نام نامی کریم بی بی تھا۔ . . . . . علامہ کے لیے یہ انتخاب اُن کے والدِ بزرگ کا تھا جو صاحبِ بصارت بھی تھے اور صاحبِ بصیرت بھی۔ کیا اس بیوی کو عام قسم کی رفیقۂ حیات قرار دینا صورت، سیرت، دولت، حشمت، نسب، شرافت کسی لحاظ سے بھی درست ہو سکتا ہے . . . . . . اولاد پیدا ہوئی لڑکی کا نام علامہ نے خود معراج[۱] بیگم رکھا۔ اور لڑکا پیدا ہُوا تو اس کا نام آفتاب اقبال[۲] تجویز فرمایا۔“[۳]

اقبال کی پہلی شادی ایف۔ اے کا امتحان دینے کے بعد ہُوئی بلکہ بقول سالک:

> ”جب بارات سیالکوٹ سے گجرات جانے کے لیے تیار ہُوئی تو سہرا باندھا گیا۔ اقبال گھوڑے پر سوار ہو گئے تو پاس ہونے کی خوشخبری کا تار آیا۔“[۴]

بالفاظِ دیگر یہ ایک کامیاب شادی کا شگون تھا اور دُلہن کے بھاگوان ہونے کی نشانی۔ پھر یہ شادی کیوں ناکام ثابت ہُوئی؟ اقبال نے شادی سے کچھ ایسے تقاضے وابستہ کر رکھے تھے، جن کی تسکین اس شادی سے نہ ہو سکی۔ ہمارے مُلک میں شادی ایک طرح کا جبر اور لاٹری کا کھیل بن چکی ہے۔ والدین اپنی سُوجھ بُوجھ کے مطابق جو رشتے طے کرتے ہیں اُن کی کامیابی کے بارے میں ان کے صرف اندازے ہوتے ہیں۔ خود دُولھا دُلہن کو بھی یہ علم نہیں ہوتا کہ ہماری کیسے گزرے گی۔ ایک ایف۔ اے کا طالب علم جس نے ابھی تک نہ تو زندگی کے گرم سرد تجربات حاصل کیے تھے نہ تلخ و ترش حوادث سے دوچار ہُوا۔ ابھی زندگی میں اس کا کوئی مقام بھی متعین نہیں ہُوا بلکہ وُہ تو خود بھی یہ نہیں جانتا کہ اُسے کون سا مقام حاصل کرنا ہے۔ ان

---

[۱] عرصہ حیات ۱۸۹۶ء تا ۱۹۱۵ء [۲] پیدائش ۱۸۹۹ء

[۳] ”علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیگم یعنی والدۂ آفتاب اقبال“ (مؤلفہ سید حامد جلالی) ص ۲۱، ۲۲۔ ”ذکر اقبال“ میں سالک نے بیٹی کا نام ”مریم“ لکھا ہے جو کہ غلط معلوم ہوتا ہے۔ [۴] ذکر اقبال ص ۱۵

حالات میں ایک ناتجربہ کار (TEEN AGER) کا والدین کے حکم کی تعمیل میں دولھا بننا اور بات ہے اور پڑھ لکھ کر اور یورپ کی آزاد فضا دیکھ کر اسی دلہن سے نباہ کرنا قطعی جداگانہ بات ہے۔ شادی کی کامیابی میں کئی پیچیدہ عوامل کارفرما ہوتے ہیں جن میں سے طبیعتوں کی ہم آہنگی کو غالباً سرِ فہرست قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسی سے دونوں میں وہ ذہنی مطابقت پیدا ہوتی ہے کہ شادی دوستی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اس لیے بیوی کی صورت، سیرت، دولت، حشمت، نسب اور شرافت کے باوجود بھی شادی ناکام ہو سکتی ہے اور ایسی صورت میں دونوں ہی بے قصور ہو سکتے ہیں۔ وجوہات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں یہ واضح ہے کہ اقبال کی پہلی شادی ناکام رہی۔ عطیہ بیگم کے نام ۹ اپریل ۱۹۰۹ء کے مکتوب میں بہت تلخ لہجہ میں اقبال نے اپنی شادی کا ذکر کیا ہے:

> "ہاں! میں نے علی گڑھ کی فلسفہ کی پروفیسری قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے اور چند دن ہوئے لاہور گورنمنٹ کالج میں تاریخ کی پروفیسری قبول کرنے سے بھی انکار کر دیا ہے۔ میں کسی قسم کی ملازمت کرنا نہیں چاہتا۔ میرا مقصد یہ ہے کہ میں جلد سے جلد اس ملک سے بھاگ کر کہیں چلا جاؤں۔ آپ کو اس کی وجہ معلوم ہے میں اپنے بھائی کا ایک قسم کا اخلاقی قرضدار ہوں اور یہی چیز مجھے روک رہی ہے۔ میری زندگی سخت مصیبت بنی ہوئی ہے۔ وہ مجھ پر کوئی سی بیوی زبردستی منڈھ دینا چاہتے ہیں۔ میں نے اپنے والد کو لکھ دیا ہے کہ انھیں میری شادی ٹھہرانے کا کوئی حق نہ تھا، بالخصوص جب کہ میں نے اس قسم کے تعلق میں پڑنے سے انکار کر دیا تھا۔ میں اس کی کفالت کرنے پر بالکل رضامند ہوں لیکن میں اسے اپنے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی کو اجیرن بنانے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہوں۔ انسان ہونے کی حیثیت سے مجھے مسرت اور خوشی حاصل کرنے کا حق ہے اگر سوسائٹی مجھے وہ حق دینے سے انکار کر دے تو میں دونوں کا کھلم کھلا مقابلہ کروں گا۔ واحد علاج یہ ہے کہ میں اس بدبخت ملک کو چھوڑ کر کہیں چلا جاؤں یا پھر شراب نوشی میں پناہ لوں جو خودکشی کو آسان بنا دیتی ہے۔ کتابوں کے یہ مردہ بنجر اوراق مجھے مسرت نہیں دے سکتے۔ میری روح میں کافی آگ پنہاں ہے جو انھیں جلا سکتی ہے اور تمام سماجی رسوم کو بھی۔ آپ کہیں گی کہ ایک اچھے خدا نے یہ تمام چیزیں پیدا کی ہیں، ممکن ہے ایسا ہی ہو۔ مگر اس زندگی کے واقعات ایک مختلف نتیجہ کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ کسی اچھے خدا کی بجائے کسی قادرِ مطلق شیطان پر یقین لے آنا زیادہ آسان ہے۔ براہِ کرم ان خیالات کے اظہار کے لیے معاف کیجیے گا۔ میں ہمدردی کا خواستگار نہیں ہوں، میں تو صرف اپنی روح کے بوجھ کو اتار دینا چاہتا تھا۔ آپ میرے بارے میں سب کچھ جانتی ہیں اور اسی وجہ سے میں نے اپنے خیالات کو الفاظ کا جامہ پہنانے کی جرأت کی ہے۔ آپ سمجھ گئی ہوں گی کہ میں نے ملازمت سے کیوں انکار کیا۔"[2]

---

[1] اس کے برعکس ۲۰ مئی ۱۹۳۲ء کو ڈاکٹر عباس علی خاں کو یہ لکھا: "انسان صرف جویائے محبت اور اپنے یارِ حقیقی کی دھن میں لگا رہے، باقی تمام بحث اور خیال دنیا کا بے ہودہ فلسفہ ہے۔ ہم اسی کو ڈھونڈتے رہیں۔ جو ہم کو ڈھونڈنا چاہتا ہے اسی کو ڈھونڈیں خوب ڈھونڈیں اور اتنا ڈھونڈیں کہ اپنے آپ کو پا لیں۔" (اقبال نامہ ص ۲۹۰)

[2] اقبال از عطیہ بیگم ص ۵۱، ۵۲

یہ خط اقبال کی شدید ترین جذباتی کشمکش کا آئینہ دار ہے۔ اگر اس خط کا تحلیلی مطالعہ کیا جائے تو مندرجہ ذیل امور واضح ہوتے ہیں:

۱۔ "اس ملک سے بھاگ کر کہیں چلا جاؤں۔"
۲۔ "اپنے بھائی کا ایک قسم کا اخلاقی قرضدار ہوں۔"
۳۔ "شادی کے ضمن میں اس قسم کے تعلق میں پڑنے سے انکار کر دیا تھا۔"
۴۔ "کسی قادرِ مطلق شیطان پر یقین لے آنا زیادہ آسان ہے۔"

اس خط میں ملک سے فرار کا جو شدید جذبہ موجزن ہے وہ در اصل شادی کی پیدا کردہ جذباتی الجھنوں کی بنا پر ہے۔ گو اقبال نے سب کچھ واضح الفاظ میں تو نہیں کہا لیکن اس میں جو اشارات ہیں ان سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ اقبال نے اس شادی سے انکار کیا تھا یا کم از کم اپنے والدین کو یہ ضرور احساس کرانے کی کوشش کی تھی کہ وہ فی الحال شادی کے جھنجھٹ میں نہیں پڑنا چاہتا۔ ۱۸۹۳ء میں ایک نوخیز نوجوان اپنی پسند و ناپسند کو زیادہ شدید لہجے میں جارحانہ انداز سے اپنے والدین پر نہ ٹھونس سکتا تھا اگر اقبال عام انسانوں کی مانند ہوتے فلسفہ نہ پڑھتے، یورپ نہ جاتے تو شاید نباہ ہو جاتا۔ لیکن یورپ سے واپسی کے بعد گھٹن کا احساس کچھ زیادہ ہو گیا ہوگا۔ یہ بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس ضمن میں ان کے بڑے بھائی نے بھی خاصا اہم کردار ادا کیا ہوگا۔

> "میں اپنے بھائی کا ایک قسم کا اخلاقی قرضدار ہوں اور یہی چیز مجھے روک رہی ہے۔"

——— کس بات سے روک رہی ہے؟ اقبال نے اس کی وضاحت نہ کی، لیکن،

> "میں اس کی کفالت کرنے پر بالکل رضامند ہوں لیکن میں اسے ساتھ رکھ کر اپنی زندگی اجیرن بنانے کے لیے ہرگز تیار نہیں ہوں۔"

سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال غالباً طلاق دینا چاہتے ہوں گے جو بھائی کے اخلاقی جبر کی وجہ سے نہ ہو سکی۔ لیکن سید حامد جلالی صاحب کی اور ہی رائے ہے۔ اُن کے بقول:

> "آفتاب اقبال جس شفقت کے حقدار تھے اپنی مظلوم ماں کا بیٹا ہونے کی وجہ سے اُس سے ۱۹۰۵ء، ۱۹۱۳ء کے بعد جبکہ علامہ نے شادیوں کا سلسلہ شروع کیا ایک حد تک محروم ہو گئے تو اس میں اُن کا کیا قصور۔ حضرت علامہ نے جس طرح بیوی کو بے حق کیا اُسی طرح اُس کے بیٹے کو بے حق کیا اور اس ظلمِ ناروا میں اُن کے بھائی عطا محمد کا بڑا ہاتھ تھا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ آفتاب اقبال کی بجائے اُن کا اپنا بیٹا جو قریب قریب آفتاب صاحب کا ہم عمر ہے علامہ صاحب کی توجہ کا مرکز بن جائے۔ چنانچہ یہی ہوا۔ الغرض عطا محمد صاحب موصوف کا رویہ علامہ کے بیوی بچوں کے ساتھ ہمیشہ سے نہایت سخت اور معاندانہ تھا آفتاب اقبال کو زدوکوب کرنا سب و شتم سے پیش آنا ان کا معمول تھا۔ عطا محمد صاحب کا ظالمانہ سلوک

> والدۂ آفتاب اور ان کی اولاد کے لیے سوہانِ روح بنا ہوا تھا۔۔۔۔ سب سے کمزور اور مظلوم آفتاب اقبال اور ان کی والدہ تھیں جو ان صاحب کا خصوصی شکار تھیں۔ بیوی کو شوہر سے، بیٹے کو باپ سے جدا رکھنا یہ جناب عطا محمد کا محبوب مشغلہ تھا۔[1]

اقبال کے محولہ بالا خط کا آخری حصہ نفسیاتی لحاظ سے بے حد دلچسپ ہے۔ گر خدا پر شیطان کو ترجیح دینا اس اعصابی تناؤ اور ذہنی پژمردگی کی بنا پر ہے جس کے ہاتھوں مجبور ہو کر وہ ملک سے فرار چاہتے تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ طالب علی کی "دہریت" کے اعتراف کو ملحوظ رکھ کر اتنا اندازہ تو لگایا جا سکتا ہے کہ اقبال نے خدا کے روایتی تصور کو کبھی بھی دل سے نہ قبول کیا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں دکھوں اور پریشانیوں کو حکمِ خدا سمجھ کر سرِ تسلیم خم کرنے کی تلقین کی جاتی رہی ہے لیکن اقبال نے اسے تسلیم نہ کیا۔ ان کا یہ کہنا کہ

> "ایک اچھے خدا کی بجائے کسی قادرِ مطلق شیطان پر یقین لے آنا زیادہ آسان ہے۔"

جہاں اس شدید نفسی کرب کا غماز ہے جس میں مبتلا ہو کر انسان خدا کو گالیاں دینے پر اتر آتا ہے وہاں اقبال کے لیے شیطان کو قادرِ مطلق قرار دینا بذاتِ خود ایک اہم نفسیاتی شذرہ ہے۔

(۵)

اس اشارے سے وابستہ امکانات پر مزید روشنی ڈال کر بات کو اور بھی پھیلایا جا سکتا ہے۔ اقبال کے ذہنی رجحانات اور مخصوص شخصی میلانات کے بارے میں ہمیں کوئی خاص معلومات حاصل نہیں ہیں لیکن اتنا ہے کہ بعض امور میں تو اقبال خود اپنے اس مصرعے کی تفسیر معلوم ہوتا ہے: ؎

قلبِ او مومن دماغش کافر است

اس خط سے وابستہ جذبات اور تلازمات کے تناظر میں اقبال کے تصورِ ابلیس کا مطالعہ کریں تو کیا اقبال اس سے مرعوب نظر نہیں آتا۔ جبریل اور ابلیس کے مکالمے میں اقبال نے ابلیس کو ہر طرح سے فوقیت دی ہے۔ چنانچہ جبریل کے اس سوال: ؎

ہمدمِ دیرینہ کیسا ہے جہانِ رنگ و بو

کے جواب میں ابلیس کا یہ کہنا: ؎

سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو

اور پھر یوں طعنہ زن ہونا: ؎

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو!

---

[1] علامہ اقبال اور ان کی پہلی بیگم یعنی "والدۂ آفتاب اقبال" مولفہ سید حامد جلالی ص ۳۹-۴۱

ان اشعار کے ساتھ ساتھ اگر خدا کے بارے میں کہے گئے اشعار بھی پیشِ نظر رکھیں تو شکوہ و شکایت سے قطع نظر خدا کی ہمسری : ؎

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا
یا اپنا گریباں چاک یا دامنِ یزداں چاک

کے ساتھ ساتھ تسخیرِ خدا کا جذبہ بھی ملتا ہے : ع

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

یا اور اسی نوع کے اشعار کے پیچھے کہیں وہ انا کی جذباتی نا آسودگی اور اس سے وابستہ حسرت و یاس کا شدید ردِّ عمل تو کار فرما نہیں؟

اب بات خدا والی چلی ہے تو اس ضمن میں ڈاکٹر محمد اجمل صاحب نے ایک نئے ہی زاویے سے اقبال کی شخصیت کو اپنے ایک مضمون "اقبال کے ہاں خدا کا تصور" میں اجاگر کیا ہے ان کے بقول :

"اقبال خود عورت ہے اور خدا اس کا مرد"۔

اقبال اپنی دلبری اپنے رقص و رامش سے خدا کا دل برماتا ہے کبھی اس کی فرقت میں وہ جاں گداز نوحہ و فغاں کرتا ہے کہ شیریں فرہاد کے لیے کیا روئے گی اور کبھی عالمِ وصل میں اس اختلاط اور اس سرور کا اظہار کرتا ہے کہ عشق میں سرشار الفروڈائٹی بھی کیا کرے گی۔ اور کبھی کبھی ایک غیر مطمئن بیوی کی طرح اپنے شوہر (خدا) سے یوں بھی خطاب کرتا ہے : ؎

اگر کج رو ہیں انجم آسماں تیرا ہے یا میرا
مجھے فکرِ جہاں کیوں ہو جہاں تیرا ہے یا میرا

جب کبھی کائنات اور انسانیت کی ذمہ داری کا ذکر آتا ہے اقبال خدا سے تکرار کرتا ہے کہ یہ خدا کا فرض ہے کہ وہ انسانوں کی تقدیر سنوارے اور اس کا لہجہ ہمیشہ ایک زبان دراز عورت کا ہوتا ہے جو نہایت خود پسند، خود سر اور خود آرا ہے۔ کبھی تو وہ خدا کو ہی طعنہ دیتی ہے : ؎

چناں خود را نگہداری کہ با ایں بے نیازی ہا
شہادت بر وجودِ خود ز خونِ دوستاں خواہی

یا کبھی للکار کے انداز میں خدا پر حکم نافذ کرتی ہے :

یا جہانے تازہ یا امتحانے تازہ
می کنی تا چند با ما آں چہ کردی پیش ازیں

یا چناں کن یا چنیں

خدا کے ساتھ تقریباً ہر مکالمے میں اقبال کا رویہ یہی ہے۔ وہی کچھ جو ایک محبوبہ وقتاً فوقتاً اپنے عاشق سے کیا کرتی ہے۔ اقبال خدا سے کر ڈالتے ہیں۔ ان کے تنازعے کی نوعیت بھی اسی قسم کی ہوتی ہے :

بحضورِ تو اگر کے غزلِ زمیں سرایہ
چہ شود اگر نوازی بہ ہمیں کہ دانم ادرا [1]

ڈاکٹر محمد اجمل مانے ہوئے ماہرِ نفسیات ہیں لیکن افسوس کہ انھوں نے اپنے استدلال کو مزید وسعت نہ دی ورنہ وہ بآسانی ہماری رہنمائی اُن نفسی محرکات تک کر سکتے تھے جو بالآخر ایک "خود پسند، خود سر اور خود آرا" عورت ایسے لہجے اور انداز پر منتج ہوئے۔ اگر اسی نکتۂ نظر ہی سے اقبال کے کلام کو دیکھیں تو اس کے ہاں تسخیرِ خدا کی جو شدید خواہش ملتی ہے یعنی

یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

کہیں وہ اسی عورت پن کا ردِ عمل تو نہیں؟ ——— اقبال کے ہاں قوت پرستی نے جو ایک قوی رجحان کی صورت اختیار کی تو کیا اسے بھی ایک کیموفلاج قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے اشعار تو بہت مقبول ہیں یہاں اس کی نوٹ بک "Stray Reflections" سے کچھ اقتباسات درج کیے جاتے ہیں جن کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے لیے اس کی کتنی اہمیت تھی۔

۱- "قوی شخص ماحول ساز ہوتا ہے جبکہ کمزور اس کے مطابق خود کو ڈھالتا ہے۔"

۲- "قوت نے کذب کو چھوا اور دیکھو! وہ صداقت میں منتقل ہو گیا!"

۳- "تہذیب ——— قوی انسان کی ایک سوچ!"

۴- "قوتِ مجسم مہدی کا انتظار چھوڑ دو۔ جاؤ اور خود اُسے تخلیق کرو۔"

۵- "مسیحیت میں خدا محبت ہے تو اسلام میں قوت۔ ہم اپنے تاریخی تجربات کی بنا پر تو یہی کہہ سکتے ہیں کہ قوت کے روپ میں خدا کی پیش کش بہتر ہے۔"

۶- "صداقت کے مقابلے میں قوت زیادہ ربانی ہے۔ خدا قوت ہے لہٰذا تمہیں بھی اپنے آسمانی باپ کی مثل ہونا چاہیے۔"

یہ اور اس نوع کی دیگر آرا اس لحاظ سے اہم ہیں کہ جب اقبال نے ۱۹۱۰ء میں اس نوٹ بک میں اپنی "آوارہ سوچ"[2] مقید کرنی شروع کی تو یہ ایک ہیجان انگیز وقت تھا۔ اس زمانے کے عطیہ کے نام لکھے گئے خطوط شدید ذہنی پریشان خیالی اور دنیا اور دنیا والوں سے بیزاری کے غماز ہیں۔ شادی ایک وجہ ہو گی لیکن اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہو سکتا ہے ابھی تک ہمارے ناقدین اور شخصیت نگاروں نے اس نوٹ بک کی نفسیاتی اہمیت کو نہیں سمجھا ہے۔ یہ درست ہے کہ اپنے نام کی مناسبت سے یہ محض "STRAY REFLETIONS" کوئی باضابطہ فلسفیانہ مضامین یا علمی مقالات نہیں

---

[1] "راوی" صد سالہ خاص نمبر

[2] یہ امر باعثِ دلچسپی ہے کہ اقبال نے اس نوٹ بک کو پہلے "STRAY THOUGHTS" کا نام دیا لیکن بعد میں THOUGHTS کو REFLECTIONS سے تبدیل کر دیا۔

مزید برآں یہ بغرضِ اشاعت نہ تھی اس لیے اقبال نے اپنی مختلف ذہنی کیفیات اور جذباتی مدوجزر کے تحت انتہائی بے تکلفی سے اپنی سوچ کو قلمبند کیا اور یہی بے تکلفی آج اُن کی اہمیت کا جواز قرار پائی ہے۔

اس پریشانی کے دور میں جب کہ اقبال شعر گوئی کا بھی نہ رہا تھا، جاوید اقبال کے بقول،

> "۱۹۱۰ء میں اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس میں کوئی نظم بھی نہ پڑھی حالانکہ اقبال کی بعض شاہکار نظمیں اس کے سالانہ جلسوں کے لیے لکھی گئی تھیں۔"

گویا اُس کے تخلیقی ابال اور جذباتی بھونچال دونوں کے لیے اس نوٹ بک نے "سیفٹی والو" کا کام کیا ہوگا اور اسی لیے میں نے اس نوٹ بک کی نفسیاتی اہمیت کی طرف توجہ دلائی تھی۔ اسی نکتۂ نظر سے قوت کے بارے میں اقبال کے اقوال کا مطالعہ کرنے پر کیا یہ محسوس نہیں ہوتا کہ ایک بے بس اور کمزور شخص اُس صفت کے بارے میں سوچ رہا ہے جس سے وہ خود عاری ہے یا کم از کم خود کو (وقتی طور پر ہی سہی) عاری محسوس کر رہا ہے۔ خاص طور سے ۱ اور ۲ میں کیا وہ اپنی حالت بیان کرتا نہیں محسوس ہوتا؟

اس ضمن میں یہ امر ذہن نشین رہے کہ یہ نوٹ بک اقبال کی پرائیویٹ ڈائری نہ تھی اور نہ ہی یہ آرا کسی طرح کے "اعترافات" ہیں اس لیے ان میں ظہور پذیر ہونے والی سوچ خالص اعترافات کے برعکس ارتفاع یافتہ ہے اور اسی انداز سے اس کا مطالعہ سُود مند ثابت ہو سکتا ہے۔ ایک بات اور ——— اقبال کی غیر مطبوعہ تحریر ہونے کی بنا پر تو اس نوٹ بک کی قدر ہمیشہ ہی رہے گی۔ لیکن ۱۹۱۰ء میں لکھے جانے کی وجہ سے اس کی اہمیت بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ اس ضمن میں جاوید اقبال کا یہ بیان بھی قابلِ غور ہے:

> "یوں محسوس ہوتا ہے گویا اپنے ماحول کی پیدا کردہ پژمردگی اور نامحرومی کے باعث اس سال تخلیقی کارکردگی رکی رکی سی رہی۔ اس کا امکان ہے کہ عدم شعر گوئی کی بنا پر وہ ان نوٹس کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس لیے یہ نوٹ بک ۱۹۱۰ء کی اہم کارگزاری قرار دی جا سکتی ہے۔"

(۶)

عطیہ بیگم نے اپنی ڈائری میں اقبال سے ملاقاتوں کی جو دلچسپ تفصیلات بیان کی ہیں اُن میں بعض ایسے اشارے بھی ہیں جن سے اقبال فہمی میں بھی خاصی مدد مل جا سکتی ہے۔ مثلاً ڈائری کی رُو سے اقبال سے پہلی ملاقات لندن میں یکم اپریل ۱۹۰۷ء کو ہوئی تھی۔ اس کا احوال یوں قلمبند کیا گیا ہے:

> "آج مس بیگ نے مجھے خاص طور سے یہ کہہ کر مدعو کیا کہ ایک ہوشمند پروفیسر جن کا نام اقبال ہے آپ سے ملنے کی غرض سے کیمبرج آ رہے ہیں۔ میں گئی اور اقبال تشریف لائے۔ میں نے انہیں بہت ہی فاضل شخص پایا۔ عربی، فارسی، سنسکرت سب بخوبی جانتے ہیں، بہت ہی ظریف اور باتونی واقع ہوئے ہیں...... میں نے پوچھا، آپ کس غرض سے لندن آئے ہیں؟ کہا کہ "فلسفے کا مجھے زیادہ شوق ہے یورپ میں جو کچھ میسر ہے لے حاصل کروں گا۔ جرمنی اور فرانس بھی جاؤں گا۔ وہاں بہت کچھ ہے جو یہاں پر نہیں ہے۔ حافظ کے زیادہ شائق

معلوم ہوتے ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے حافظ تھے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ جب حافظ کے رنگ میں ہوتا ہوں اُس وقت اُن کی سپرٹ مجھ میں آجاتی ہے اور میں خود تھوڑی دیر کے لیے حافظ بن جاتا ہوں۔"

(ص ۹۶ ـ ۹۸)

اس ڈائری کی یہ خصوصیت تو خیر واضح ہی ہے کہ اس میں اقبال کے بارے میں نجی قسم کی ایسی یادداشتیں اور واقعات محفوظ ہیں جن کی روشنی میں اقبال کی نظر افروز شخصیت کی نہایت ہی دلکش جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ لیکن ایک خصوصیت اس کے علاوہ ہے اور وُہ یہ کہ عطیہ بیگم اپنے تیز مشاہدے کی بنا پر پہلی ہی ملاقات میں ملنے والے کی شخصیت کے اہم رجحانات دریافت کرسکتی ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہلی ملاقات ہی میں اُنھوں نے اقبال کی شخصیت کے ان تین پہلوؤں کو اہم ترین سمجھتے ہوئے بطورِ خاص اُن کے تذکرے کی ضرورت سمجھی:

۱۔ علمی فضیلت

۲۔ ظرافت اور

۳۔ حافظ کا حافظ ہونا

علمی فضیلت میں تو خیر شک کی گنجائش نہیں۔ اقبال کی ظرافت اس لیے قابلِ لحاظ ہے کہ جو شخص ۱۹۰۷ء میں "بہت ہی ظریف اور باتونی" تھا وہ ۱۹۰۹ء میں خراب زیستی سے خودکشی کرنے کی سوچ رہا تھا۔ باقی رہا "حافظ کا حافظ ہونا" تو نفسیاتی لحاظ سے یہ بہت اہم نکتہ ہے کیونکہ بعد میں اقبال نے حافظ پر دل کھول کر تنقید کی، اتنی کہ قوم کی ناراضگی کی بنا پر "اسرارِ خودی" کے دوسرے ایڈیشن سے حافظ کے بارے میں اشعار حذف کرنا پڑے۔ لیکن خطوط میں کسی کا ڈر نہ تھا۔ سو اقبال نے ایک سے زاید خطوط میں حافظ پر کڑی تنقید کی۔ لیکن یہ ۱۹۱۰ء کے بعد کی بات ہوگی کیونکہ اپنی نوٹ بک میں حافظ کے بارے میں یوں لکھا:

> "حافظ نے ترشے ہُوئے نگینوں ایسے الفاظ میں بلبل کی شیریں لاشعوری روحانیت پیش کی۔"

لیکن بعد میں بلبل اور اس کی شیریں لاشعوری روحانیت سے کوئی دلچسپی نہ رہی کیونکہ تصوف کی بنا پر اقبال نے حافظ پر شدید اعتراضات کیے۔ سراج الدین پال کے نام اپنے مکتوب (۱۳؍ جولائی ۱۹۱۶ء) میں ایک انگریز مصنف کلارک کے حوالے سے یہ بھی لکھا:

> "حافظ کے چچا سعدی (یہ شیخ سعدی نہیں ہیں) نے اس سے کہا کہ تمھارے کلام کے پڑھنے والوں پر دیوانگی اور لعنت ہوگی۔ یہ واقعہ لکھ کر حاشیے میں مصنف نوٹ دیتا ہے کہ قسطنطنیہ کے شیعوں کا اب تک یہ عقیدہ ہے کہ حافظ کا کلام پڑھنے والوں پر جنون کا مرض لاحق ہوجاتا ہے۔"[1]

اس کے برعکس اسی اقبال کا لندن میں یہ عالم تھا کہ بقول عطیہ بیگم فلسفے پر ایک بحث کے دوران اقبال "بیچ بیچ میں تفاؤل کی غرض سے حافظ کی طرف اشارہ کرتے رہتے تھے۔ میں نے محسوس کیا کہ اقبال پر فارسی کے کسی دوسرے شاعر کے مقابلے میں حافظ کا

---

[1] اقبال نامہ مرتبہ شیخ عطاء اللہ ص ۳۹

رنگ زیادہ چڑھا ہوا ہے اس لیے کہ وُہ کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے جس میں وُہ ان کے خیالات کو پیش کر کے دُوسرے فلسفیوں کے ساتھ اُن کا مقابلہ نہ کرتے ہوں۔" (ص ۲۰)

——— یہ تضاد کیوں؟

اقبال اُن شاعروں میں سے ہے جن کا فکر و شعور ہمیشہ ارتقاء پذیر رہا۔ اسی لیے بعض نظریات و تصورات کے ضمن میں اقبال کے ہاں فکری بُعد بھی ملتا ہے جسے بعض ناقدین نے تضاد سے تعبیر کیا۔ اگر حافظ کوئی فلاسفر ہوتا اور اس نے زندگی کے بارے میں ایک واضح قسم کا نظامِ فلسفہ ترتیب دیا ہوتا تو کہا جا سکتا تھا کہ اقبال ایک وقت میں اُنکے فلسفے سے متاثر رہے اور بعد میں دور رہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ دراصل حافظ سے اقبال کا تعلق فکری نہیں بلکہ جذباتی تھا۔ بلکہ اس کا یہ کہنا:

"میں جب حافظ کے رنگ میں ہوتا ہوں اُس وقت اُن کی رُوح مجھ میں حلول کر جاتی ہے اور میری شخصیت شاعر کی شخصیت میں گم ہو جاتی ہے اور میں خود حافظ بن جاتا ہوں۔" (اقبال از عطیہ بیگم ص ۲۰)

بھی اس امر کا غماز ہے کہ اقبال نے حافظ سے اپنی "تطبیق" (IDENTIFICATION) کر لی تھی۔

تطبیق ایک ایسی ذہنی کیفیت ہے جو وقتی اور عارضی بھی ہو سکتی ہے اور دیرپا (بلکہ بعض استثنائی شکلوں میں تو دائمی) بھی ہو سکتی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ بعض اوقات فرد خود میں کچھ خامیوں یا کوتاہیوں کو محسوس کرتے ہوئے اپنی شخصیت میں خاص نوع کا نفسی خلا محسوس کرتا ہے۔ بعض اوقات خود میں کمی کا یہ احساس محض وہم بھی ہو سکتا ہے۔ یہ ایسی صورت ہے جس میں فرد اپنا بعض (خود ساختہ) مفروضوں کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے خود کو اوروں سے بعض امور میں "کمتر" سمجھتا ہے۔ اس کے برعکس ایک دلچسپ کیفیت وہ ہے جس میں فرد خود کو تو کمتر محسوس نہیں کرتا لیکن دُوسروں کی بعض خصوصیات اس کو یوں الجھاتی ہیں کہ وہ خود میں بھی اُن ہی کو دیکھنے کا متمنی ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ سب شعوری صورت میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں یہ ایک بے ضرر سا نفسی وقوعہ ہے اور اسے نمو پذیر انسانی شخصیت کے سفر میں ایک مقام قرار دیا جا سکتا ہے۔ صحت مند شخصیت اور نارمل ذہن رکھنے والے افراد اس سے بآسانی عہدہ برآ ہو جاتے ہیں۔ اس کی مثال عام زندگی میں ان قارئین (بالخصوص خواتین) کے رُوپ میں تلاش کی جا سکتی ہے جو وقتی طور پر دورانِ مطالعہ ناول کے کسی کردار (بالعموم ہیرو یا ہیروئن) کی ذات سے خود کو یوں ہم آہنگ کر لیتے ہیں کہ اس کے ساتھ ساتھ ہنستے اور روتے ہیں۔ فلمی اداکاروں کی ادائیں اور فیشن اپنانا بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔ یہ "تطبیق" اپنی واضح اور سیدھی سادی صورت میں ہے۔ بعض اوقات تطبیق کا عمل اتنا واضح نہیں ہوتا چنانچہ حساس افراد یا تخلیق کار حضرات میں تطبیق ایک پیچیدہ اور تہہ در تہہ عمل کے رُوپ میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس ضمن میں خارجی محرکات اور داخلی عوامل کی کارفرمائی بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتیں۔ ماحول اور معاشرہ ایک خاص سانچے میں ڈھلنے کا مطالبہ کرتے ہیں۔ لیکن اپنی پیچیدہ شخصیت، انفرادیت، انا اور بالغ شعور کی بنا پر فنکار کے لیے ایسا کرنا آسان نہیں ہوتا۔ بعض مفاہمت کر لیتے ہیں تو بعض باغی بن کر NON-CONFORMIST کا رُوپ دھار لیتے ہیں جبکہ کچھ اپنی برتر فن کارانہ انا کی بنا پر خود ماحول کو اپنے سانچے میں ڈھالنے کے لیے سعی کناں ہوتے ہیں۔

اقبال ایسے فن کار کے لیے تخلیقی ناول کے ہیرو کے ساتھ خود کو ہم آہنگ کر کے VICARIOUS مسرت و اندوہ کے حصول کا معاملہ نہ تھا۔ اس لیے جب وہ اس مقصد کے لیے حافظ کا انتخاب کرتا ہے تو حافظ کی شاعری کے نمایاں ترین پہلو —— رندی و سرمستی —— اور اس کی شخصیت کی اہم ترین خصوصیت —— آزادی و قلندری —— کو اساس بنا کر ہی اقبال کی تخلیق اور اس کے نفسی مضمرات سمجھے جا سکتے ہیں۔

پنجاب کے گھٹن والے ماحول سے نکل کر جب اقبال یورپ جاتا ہے تو یہ محض دو ممالک کے جغرافیے کا فرق نہ تھا بلکہ دو تہذیبوں، انداز زیست اور روایات و مسلمات کا ٹکراؤ بھی تھا۔ اقبال کی ذہانت اور جمالیاتی حس کی تسکین کے لیے عطیہ بیگم کے علاوہ اس کی رومانی معلقات فراؤ ویگے ناسٹ[1] اور فراؤ سینے شال بھی تھیں۔ اس ضمن میں بنیادی اہمیت کا یہ نکتہ ذہن نشین رہے کہ مردوں کی اکثریت کے لیے عورت کی ذہنی مطابقت اساسی اہمیت نہیں رکھتی بلکہ وہ جلد سے جلد جسمانی قربت کے مراحل طے کر کے آسودگی کے خواہاں ہوتے ہیں۔ یہ عام مردوں کی بات ہے لیکن اقبال ایسے فلسفی مرد کا معاملہ اتنا سیدھا اور اقبال ایسے شاعر کا عورت کے بارے میں رویہ اتنا دو ٹوک نہیں ہو سکتا۔ عورت سے ذہنی مطابقت جس نفسی آسودگی کو جنم دیتی ہے اور اس کے مثبت اثرات جس طرح شخصیت کو متاثر کرتے ہیں جسمانی قربت اور اس کی عارضی تسکین اُس کے سامنے ہیچ ہے۔ ان معلقات بلکہ خود عطیہ بیگم کے بارے میں بھی اقبال کا رویہ ذہنی رفاقت سے حصول تسکین کا معلوم ہوتا ہے۔ اس تسکین کو سہ آتشہ کرنے کے لیے کیا حافظ کا کلام دو آتشی شراب کا کام نہ کر سکتا تھا؟ عدم وصل سے شخصیت میں ایک لطیف اضطراب اور پُر کیف بے کلی سی پیدا ہوتی ہے تو کیا ایسے میں —— ملنے اور نہ ملنے —— کے درمیانی فاصلے کو حافظ سے کامگار نہ بنایا جا سکتا تھا۔ جو شخص شعوری طور پر رندی و سرمستی سے احتراز کر رہا ہو تو کیا اس کے لیے حافظ کی رندی و سرمستی ذہنی ترنگ کا باعث نہیں ہو سکتی؟ الغرض حافظ ممنوعہ لذات کی علامت بنا تو عدم تسکین کے خلجان سے چھٹکارے کا ذریعہ۔ اس سلسلے میں میں یہ اعتراف کرنے کی جرأت رکھتا ہوں کہ میرا استدلال ناقص اور اس سے اخذ شدہ نتائج غلط بھی ہو سکتے ہیں لیکن اس کے باوجود اس امر پر زور دیے بغیر نہ رہوں گا کہ ہندوستان واپس آ کر حافظ کی مخالفت اور اس پر شدید قسم کے اعتراضات بظاہر فلسفیانہ نوعیت کے تھے اور مقصود قومی فلاح لیکن اس کے پیچھے کوئی مخصوص قسم کی نفسی واردات یقیناً ہو گی۔ جو اقبال ۱۹۰۷ء میں اپنی روح میں خود کے حلول ہونے اور خود کو حافظ محسوس کرنے کا دعویٰ کرے وہی بعد میں اُسے مسلم قوم کے لیے مضر صحت سمجھے۔ یہ اتنا بڑا انقلاب محض خشک افکار سے وقوع پذیر نہ ہو سکتا تھا۔ اس کے پیچھے آتشیں جذبات بھی تھے۔ اگر نفسیاتی لحاظ سے دیکھیں تو حافظ کی مخالفت ایک طرح کی RATIONALIZATION قرار دی جا سکتی ہے۔ حافظ سے بعض خوشگوار یادیں وابستہ تھیں جن کے تلازمات اب باعث اذیت تھے۔ حافظ جس رندی و سرمستی کی علامت تھا اقبال کے لیے وہ اب کابوس

---

[1] "دو تین ہفتے ہوئے میرے پاس آپ کی دوست لڑکی ویگے ناسٹ کا خط آیا تھا۔ میں اس لڑکی کو بے حد پسند کرتا ہوں۔ وہ کس قدر اچھی اور نیک ہے۔" (اقبال اور عطیہ بیگم ص ۵۲)

بن چکی تھی۔ حافظ جس خود فراموشی کا مظہر تھا وہ اب ناقابلِ برداشت تھی اور اسی لیے باطنی کشمکش سے نجات حاصل کرنے کے لیے اقبال جب اپنے خلاف صف آرا ہُوا تو اُس نے حافظ کو بھی اپنا حریف جانا۔

عطیہ بیگم کی ڈائری میں ۹ اپریل ۱۹۰۷ء کے مطابق اقبال نے اپنے بارے یہ کہا تھا:

"میں دو شخصیتوں کا مجموعہ ہُوں۔ ظاہری شخصیت ہر اُس چیز کی قدرداں ہے جس کی قدر کرنی چاہیے اور جو کارآمد اور عملی ہے۔ دوسری اور باطنی شخصیت خواب دیکھنے والے فلاسفر اور صوفی کی سی ہے۔" (ص ۹۸)

لندن میں ان پر فلسفہ و تصوف غالب تھا اور اقبال نے وہاں واقعی جاگتے میں بھی سپنے دیکھے جن میں سے ایک کو عطیہ بیگم نے ان الفاظ میں قلمبند کیا ہے:

"ہائیڈل برگ۔ ۲۲ اگست ۱۹۰۷ء

آج علی الصبح ہم سب تیار ہو کر جمع ہُوئے دیکھا تو اقبال ندارد ہیں۔ سب اِدھر اُدھر دیکھنے لگے۔ گاڑی کا وقت بھی آ رہا تھا۔ اتنے میں ایک خادمہ چلاتی ہُوئی آئی اور کہا کہ معلوم نہیں ہیر پروفیسر کو کیا ہو گیا ہے۔ اُن کے کمرے میں گئے تو دیکھا کہ بتی جل رہی ہے اور اقبال ایک ہاتھ سر پہ رکھے ہُوئے بیٹھے ہیں، آنکھیں کھلی ہُوئی ہیں اور دو چار کھلی ہوئی کتابیں میز پر پڑی ہیں۔ جب زور زور سے انھیں پکارا تو بھی جواب ندارد۔ آگے بڑھنے کی کسی میں ہمت نہ ہُوئی۔ فراہیرن نے آخر کار مجھ سے کہا کہ آپ ہی اندر جا سکتی ہیں۔ خیر میں آہستہ آہستہ گئی پکارا، جواب ندارد۔ زور سے آواز دی پھر صدائے برنخاست۔ غور سے دیکھا تو سانس چل رہا تھا مگر خلا میں کچھ دیکھ رہے تھے۔ خیر میں نے اُن کے کندھے پہ ہاتھ رکھ کر اُنھیں جھنجھوڑا اور اقبال اقبال کہہ کر پکارا تو تھوڑی دیر کے بعد وہ ہوش میں آئے، اِدھر اُدھر دیکھا کہ کہاں ہیں؟ پھر کچھ یاد کر کے کہا: "میں عالمِ بالا میں چلا گیا تھا ......" میں نے اقبال سے کہا "یہ کیا شعبدہ بازی تھی؟" انھوں نے جواب دیا: "میں فلاں فلاں کتابیں رات کو پڑھ رہا تھا اتنے میں خیال میرے جسم سے الگ ہو گیا اور میں عالمِ بالا میں چلا گیا اور وہاں پہنچ کر بھی میری حالت پریشان تھی کہ اتنے میں آپ نے مجھے نیند سے جگا دیا۔" میں چُپ چاپ سُنتی رہی اور وہ رفتہ رفتہ اپنی اصل حالت پر آ گئے۔" (ص ۱۰۹۔ ۱۱۰)

یہ ہے خواب دیکھنے والا اقبال۔

لیکن یہ خواب یورپ کی فضاؤں میں منتشر ہو کر رہ گئے، البتہ شدید استغراق تخلیقی عمل کے ساتھ ہم آہنگ ہو گیا اور شعر گوئی کی کیفیات پر منتج ہُوا۔

ہندوستان واپس آ کر شادی سے وابستہ بے کیفی، معاشی اُلجھنوں اور پختہ سے پختہ تر ہوتے ہُوئے قومی شعور نے اقبال کو پھر خواب دیکھنے کی مہلت نہ دی اور یُوں رفتہ رفتہ اُس کی شخصیت کا دُوسرا رُخ یعنی عملی پہلو نمایاں سے نمایاں تر ہوتا گیا، حتیٰ کہ اُس نے بیمار قوم کو معاملاتِ زیست میں سیرتِ فولاد پیدا کرنے کی راہیں سجھانی شروع کیں۔ اب ظاہر ہے کہ

اس کی شخصیت کے ان دونوں پہلوؤں کی کشاکش میں حافظ سے والہانہ شیفتگی کی گنجائش نہ نکل سکتی تھی۔ اسی لیے اس سارے قضیے میں حافظ بے چارا مفت میں "ولین" بن گیا ؎

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار — جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
رہنِ ساقی خرقۂ پرہیزِ او — مے علاجِ ہولِ رستاخیزِ او
نیست غیر از بادہ در بازارِ او — از دو جام آشفتہ شد دستارِ او
گوسفند است و نوا آموخت است — عشوہ و ناز و ادا آموخت است
ضعف را نام توانائی دہد — سازِ او اقوام را اغوا کند[1]

(۵)

"پرائیویٹ"

عالمِ جوشِ جنوں میں ہے روا کیا کیا کچھ
کہیے کیا حکم ہے دیوانہ بنوں یا نہ بنوں؟

بمبئی ۱۰ ستمبر ۱۹۳۱ء — محمد اقبال[2]

اقبال نے یہ معنی خیز شعر اس وقت لکھا جب لندن اور ہائیڈل برگ میں عطیہ بیگم کے ساتھ گزرے لمحات کو تقریباً ربع صدی بیت چکی تھی۔ وہ لمحات کیسے تھے ان کی شاہد عطیہ بیگم کی ڈائری ہے۔ وہ لمحات کس حد تک دوررس ثابت ہوئے اس کا اندازہ عطیہ کے نام اقبال کے مکاتیب سے لگایا جا سکتا ہے لیکن درحقیقت تعلقات کی نوعیت کیا تھی؟ اس کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ اس ضمن میں صرف قیاسات سے ہی کام لیا جا سکتا ہے۔ لیکن ایسے معاملات میں قیاسات بعض اوقات تارِ عنکبوت سے بھی نازک ثابت ہوتے ہیں۔ مثلاً اس سلسلے میں ایک بنیادی سوال کا پیدا ہونا لازمی ہے کیا اقبال عطیہ سے شادی کے خواہاں تھے؟ لیکن اس کا جواب واضح نہیں ہے چنانچہ پروفیسر محمد عثمان نے عطیہ بیگم کے نام لکھے گئے خطوط کی بنا پر "حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور" (ص ۹۶) میں عطیہ کا نام لیے بغیر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اقبال عطیہ سے شادی کے خواہاں تھے لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ اقبال کے رشتے دار خالد نظیر صوفی نے اس کی جذباتی انداز میں تردید کی ہے:

> "یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ علامہ اقبال عطیہ بیگم کو ایک علمی دوست کی حیثیت سے تو پسند کر سکتے تھے لیکن بیوی کے روپ میں وہ ان کے لیے ناقابلِ قبول تھیں کیونکہ وہ جس قسم کی بیوی کے خواہشمند تھے وہ عطیہ بیگم سے مختلف تھی۔ عطیہ بیگم نے خود اور نواب آف جنجیرہ نے علامہ اقبال کو یورپ سے واپسی کے فوراً بعد جنجیرہ آنے کی متعدد دعوتیں دیں لیکن انہوں نے ہر بار مصروفیت کا عذر کر دیا۔ آخر کیوں؟ صاف ظاہر ہے کہ اقبال عطیہ کی دیرینہ

---

[1] "اسرارِ خودی" کی دوسری اشاعت میں یہ اشعار حذف کر دیے گئے تھے۔ [2] اقبال از عطیہ بیگم ص ۴۴

خواہش (شادی) کو پورا کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔"[1]

خالد نظیر صوفی کا ان امور میں انداز دفاعی ہے اس لیے اسے استدلال نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ عطیہ بیگم کے نام لکھے گئے مکاتیب میں اقبال کی شخصیت کا ایک نیا اور انوکھا روپ نظر آتا ہے۔ اس میں اچنبھا تو نہ ہونا چاہیے کہ اقبال بھی انسان تھا۔ لیکن قوم نے چونکہ یہ فراموش کر دیا کہ اقبال اور سب کچھ ہونے کے علاوہ مرد بھی تھا اس لیے ان خطوط کی تیز جذباتیت اور یاس سے دھیمے دھیمے سلگنے کی کیفیت متعجب کرتی ہے۔ جس اقبال نے قوم کو یہ تلقین کی:

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا
ہے یاد مجھے نکتۂ سلمانِ خوش آہنگ
دنیا نہیں مردانِ جفاکش کے لیے تنگ
چیتے کا جگر چاہیے شاہیں کا تجسس
جی سکتے ہیں بے روشنیِ دانش و فرہنگ

ہمتِ عالی تو دریا بھی نہیں کرتی قبول
غنچہ ساں غافل ترے دامن میں شبنم کب تلک

وہی اقبال ۱۹۰۹ء میں یہ سطریں لکھ رہا تھا:

> "آجکل میں دوسروں سے زیادہ بات چیت نہیں کرتا۔ میری اپنی بدنصیب ذات مصیبت انگیز خیال کی کھان بنی ہوئی ہے۔ جو سانپ کی طرح میری رُوح کے عمیق اور تاریک سوراخوں سے باہر نکلتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ میں سپیرا بن جاؤں گا اور بازاروں میں پھرتا پھروں گا، اس طرح کہ متجسس لڑکوں کی ایک جماعت میرے پیچھے ہوگی۔ یہ خیال نہ کیجیے گا کہ میں یاس پسند ہوں۔ میں آپ سے کہتا ہُوں کہ تکلیف نہایت ہی لذیذ چیز ہے اور میں اپنی بدقسمتی سے لطف اندوز ہوتا ہوں اور اُن لوگوں پر ہنستا ہُوں جو یہ یقین رکھتے ہیں کہ وہ خوش و خرم ہیں۔ آپ دیکھتی ہیں کہ میں اپنی مسرت کس طرح چھپ چھپا کر حاصل کر لیتا ہوں۔" (ص ۵۵)

یہ خودترسی ہے واضح اور دوٹوک قسم کی۔ ایسی خودترسی جس میں لذتِ آزار (MASOCHISM) کی آمیزش بھی ہوتی ہے۔

یورپ میں اقبال نے آزادی اور بے فکری کی جو زندگی بسر کی وُہ اپنی جگہ پر بذاتِ خود ایک لذت رکھتی تھی۔ اس پر مستزاد ہم ذوق اور ہم خیال خواتین کی صحبت۔ یورپ کی خنک آب و ہوا میں اقبال کا گرم پنجابی خون اور حسن کی رنگ افروز

---

[1] اقبال درونِ خانہ، ص ۱۴۰

کیفیات کو جذب کرنے والی شاعرانہ آنکھ! عطیہ کی ڈائری کے بعض واقعات سے اقبال کی حسن پرستی کا اندازہ بھی ہو جاتا ہے۔ عطیہ نے ایک سے زائد مواقع پر اقبال کے باذوق ہونے اور بذلہ سنجی کی تعریف کی ہے۔ وہی اقبال یاس پرست کیوں بنا؟

اس کی بنیادی وجہ اس جذباتی گھٹن میں تلاش کی جا سکتی ہے جو بالعموم اس انداز کی زندگی بسر کرنے کے بعد حقائق کو مزید تلخ بنانے کا باعث بنتی ہے۔ اس سے قبل پہلی شادی کی ناپسندیدگی کے شواہد نہیں ملتے۔ لیکن یورپ سے واپسی کے بعد یہی تمام گزشتہ صحبتوں سے محرومی اور بیتے لمحات کی پژمردگی کی علامت بن کر سامنے آتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اقبال کے لیے کچھ معاشی پریشانیاں بھی ہوں گی لیکن مرد ایسی پریشانیوں سے عہدہ برآ ہو جاتے ہیں۔ البتہ جذباتی الجھنیں زیادہ تکلیف دہ ہوا کرتی ہیں اور ان سب کا باعث بیوی بنی۔ چنانچہ ۱۹۱۱ء تک یہی عالم تھا:

"میری بدقسمتی ایک وفادار کتے کی طرح میرا پیچھا کر رہی ہے اور میں نے اس خاتون کو پسند کرنا سیکھ لیا ہے بسبب اس کی نہ تھکنے والی وفاداری کے جو اسے اپنے بدنصیب اور ناشاد بادشاہ سے تھی۔" (ص ۵۰)

اقبال کا ادب اور فن کے بارے میں ایک مخصوص نظریہ ہے جس کی اس نے فارسی اور اردو کلام میں مختلف انداز میں تشریح و توضیح کی ہے۔ اقبال نے فن سے یہ تقاضے وابستہ کیے :

وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگِ سرافیل

○

گر ہنر میں نہیں تعمیرِ خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

○

نوا پیدا ہوا اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا!

○

لہ ہائیڈل برگ ۳۰ ستمبر ۱۹۰۷ء

اقبال کی ظرافت اور حاضر جوابی بے مثل ہے۔ چونکہ کوچ ہے لہٰذا ہم سب کھڑے کھڑے بات چیت کر رہے تھے۔ فراؤلین، ویگے ناست، سینے شل اور کاؤ سینا میرے گرد پیش تھیں اور اقبال سامنے کھڑے ٹکٹکی لگائے بت بنے دیکھ رہے تھے۔ اس پر فراؤ پروفیسر شیرر نے کہا کہ اقبال کیا دیکھ رہے ہو تم مبہوت سے نظر آتے ہو۔ اقبال نے برجستہ جواب دیا، میں یکایک ہیئت داں کی صورت میں تبدیل ہو گیا ہوں میں ستاروں کے اس جھرمٹ کا مطالعہ کر رہا ہوں۔" (ص ۱۱۹، ۱۲۰)

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا

○

ہے شعرِ عجم گرچہ طرب ناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز

○

اقبال خاص طور سے غم انگیز شعر و نغمہ سے بچنے کی تلقین کرتا ہے: ؎

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستاں
بہتر ہے کہ خاموش رہے مرغِ سحر خیز

لیکن وہی اقبال ۱۹۱۱ء میں یہ لکھ رہا تھا:

"لیکن آپ یہ نظمیں لے کر کیا کریں گی یہ تو ایک زخمی دل کی دردبھری چیخیں ہیں۔ ان میں مسرت کی کوئی بھی بات نہیں ہے۔ جیسا کہ میں نے انتساب میں لکھا ہے:

خندہ ہے بہرِ طلسمِ غنچہ تمہیدِ شکست
تو تبسم سے مری کلیوں کو نا محرم سمجھ
درد کے پانی سے ہے سر سبزیِ کشتِ سخن
فطرتِ شاعر کے آئینے میں جوہر غم سمجھ" (ص ۶۹)

اقبال نے "نوائے غم" بھی عطیہ بیگم کو لکھ کر بھیجی تھی جس کا پہلا اور آخری شعر یہ ہے: ؎

زندگانی ہے مری مثلِ ربابِ خاموش
جس کی ہر رنگ کے نغموں سے ہے لبریز آغوش

جس طرح رفعتِ شبنم ہے مذاقِ رم سے
میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

(یہ نظم بانگِ درا میں شامل ہے)

—— سوال یہ ہے کہ اقبال اس حالت کو کیوں پہنچا؟

ابتدا میں مندرجہ خط میں جس یاس پرستی اور آزار پسندی کا تذکرہ کیا گیا ہے وہ کیفیت اقبال کے لیے عارضی تھی۔ عطیہ کے نام خطوط سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ دو تین سال تک تو اقبال اسی پژمردگی کے عالم میں رہا۔ جذباتی ناآسودگی کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان ذات کے خول میں پناہ لینے پر مجبور ہو جاتا ہے اور یہی وہ زمانہ ہے جس میں اقبال کی تخلیقی صلاحیتیں کند ہو رہی تھیں، جس کا اعتراف خود اقبال نے بھی کیا ہے:

> "میرے دل میں اب شاعری کا کوئی ولولہ باقی نہیں رہا۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے میری شاعری کی خوبصورت دیوی کو قتل کر دیا ہے اور مجھ سے میرا اسرار انگیز تخیل چھین کر مجھے رنڈوا بنا دیا ہے۔" (ص ۴۲)
>
> "شاعری کے متعلق میں اپنے دل میں کسی قسم کا ولولہ محسوس نہیں کرتا اور آپ ہی اس کے ذمہ دار ہیں۔" (ص ۴۹)

یہ دونوں اقتباسات ۱۹۱۰ء کے ایک ہی مکتوب سے ہیں۔

جذبات کے بھنور میں گھرا اور ذات کے حصار میں بند اقبال جس اندرونی آگ میں جل رہا تھا اس کی بنا پر وہ کچھ لکھنے پر قادر نہ رہا جو وہ اب تک لکھتا رہا تھا یا زیادہ بہتر تو یہ ہے کہ لکھنا چاہتا تھا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس دور میں عام جذبات پسند شعرا یا رومانی شاعروں کی مانند اقبال نے بھی ذاتی جذبات کی آسودگی کے لیے شاعری کو استعمال کرتے ہوئے "پرائیویٹ" قسم کی نظمیں تحریر کیں۔ یہ نظمیں کس حد تک پرائیویٹ تھیں اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس عہد کا بہت سا کلام تلف کر دیا گیا۔ چنانچہ ۱۹۱۱ء میں اقبال نے لکھا:

> "گزشتہ پانچ چھ سال کے دوران میں میری نظمیں زیادہ تر پرائیویٹ نوعیت کی رہی ہیں اور میرا خیال ہے کہ پبلک کو ان کے پڑھنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ ان میں سے بعض کو تو میں نے کلیتاً تلف کر دیا ہے اس ڈر سے کہ کہیں کوئی انہیں چرا کر نہ لے جائے اور شائع نہ کر دے۔" (ص ۶۹)

لیکن جب خود اقبال اس دور سے گزر گیا اور اپنے جذبات کا "ترفع" کر لیا تو ہمعصر ادبیات پر یوں تنقید کی:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار
چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں رُوح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ بے چاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

اس سے بنیادی سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا اقبال کے اعصاب پر کوئی عورت سوار تھی؟ اس کا جواب واضح ہے بھی اور نہیں بھی۔ اقبال کی شاعری قومی اور ملی موضوعات کے لیے وقف تھی اور فلسفیانہ افکار سے معمور۔ جس کی بنا پر اقبال کی شاعری عورت کے لحاظ سے بنجر نظر آتی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے افکار کی دنیا سے عورت کو جلاوطن

کر دیا کہ سانپ اور ترغیب کا قصّہ ہی ختم ہو جائے۔ شاید اسی لیے اقبال کے ہاں عورت نظر نہیں آتی بلکہ اگر کہیں عورت کا ذکر کیا بھی تو تمسخر اڑانے کے انداز میں۔ ڈاکٹر محمد اجمل نے بھی عورت کے سلسلے میں یہی کچھ محسوس کیا۔ چنانچہ وہ مقالہ "اقبال کے ہاں خدا کا تصور" میں یوں رقمطراز ہیں:

"عورت کافی حد تک ان کے کلام میں مفقود ہے۔ جہاں کہیں اتفاقاً موجود ہے وہ مرد کی روحانی تربیت کا فقط ایک ذریعہ ہے اور کچھ نہیں۔ ؎

تو می دانی کہ سوزِ قرأتِ تو
دگرگوں کرد تقدیرِ امم را

گویا اقبال کے جذباتی کلام میں عورت مرد کی روحانی تکمیل کا فقط ایک وسیلہ ہے۔ عورت اپنی حیا، وفا، حجاب اور عبادت کی بدولت شاہین صفت مرد کے بے پناہ تجسس میں اس کا ہاتھ بٹا سکتی ہے جس طرح ٹینس کھیلتے ہوئے کوئی کھلاڑی کو گیند پکڑاتا ہے وہ بذاتِ خود اس تجسس میں شریک نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ اس کی اہل نہیں۔ عورت کا یہ تصور انفرادیت کے تصور سے ایسا دور ہے کہ ہم عورت اور انفرادیت دو متناقض تصورات کہہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ عورت ایسی ہے جو پارسائی کی سند تو حاصل کر سکتی ہے جذبات کو آگ نہیں لگا سکتی۔ وہ جوش اور تندی جو اقبال کے جذبات میں موجود ہے وہ اس قسم کی عورت پیدا ہی نہیں کر سکتی۔ اس میں نہ دلبری ہے نہ دلربائی نہ حرص و ہوس نہ رنگ و بو نہ رقص و رامش جو یونانی دیویوں سے منسوب کرتے ہیں اور جو مردوں کے دلوں کو پامال کرتے تھے۔ یعنی اقبال کے ہاں آدم تو ہے لیکن حوا نہیں جو سانپ کے فریب میں آ کر لغزش کرتی ہے، شجرِ ممنوعہ چکھتی ہے، آدم کو چکھواتی ہے اور آدم کی پرسکون زندگی میں گناہ و ثواب کا ایسا ہیجان پیدا کرتی ہے کہ وہ بیچارا جنت سے محروم کر دیا جاتا ہے!"

ڈاکٹر صاحب نے اس کیفیت سے جداگانہ نتیجہ برآمد کیا جب کہ میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اقبال آدم کے روپ میں تو پہلے ہی جنت سے محروم ہو چکا تھا۔ وہ جنت سے شجرِ ممنوعہ کی بنا پر نہ نکالا تھا بلکہ حوا سے محرومی کو اس کا المیہ قرار دیا جا سکتا ہے اور عطیہ کے نام خطوط میں فردوسِ گم شدہ کو گزشتہ ایام کی یاد میں تلاش کرنے کی کاوش بھی ہے:

(۱) "اُن دنوں کی یاد دلاؤں گا جب کہ آپ جرمنی میں تھیں۔ آہ! وہ دن جو پھر کبھی نہ آئیں گے۔" (ص ۶۹)

(۲) "اُن دنوں کی خاطر جب آپ مجھ پر اس قدر اعتماد کرتی تھیں اور میرا لحاظ کرتی تھیں۔" (ص ۷۱)

(۳) "اُن دنوں کی یاد میں ——— دن جو فطرت میں مردہ ہو چکے ہیں لیکن میرے دل کی دنیا میں زندہ ہیں۔" (ص ۸۳)

دل کی دنیا میں اور کیا کچھ زندہ رہا!

اس کا بھی کسی حد تک ان خطوط میں منتشر کیفیات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کیونکہ خود اقبال نے بھی اس کا اعتراف کیا ہے:

"آپ کہتی ہیں کہ آپ مجھ سے بہت سے سوالات پوچھنا چاہتی ہیں تو پھر آپ پوچھتی کیوں نہیں اور آپ

جانتی ہیں کہ میں آپ سے کوئی بات نہیں چھپایا کرتا اور میرا اعتقاد ہے کہ ایسا کرنا گناہ ہے۔" (ص ۵۵)

عطیہ بیگم کے نام ان خطوط کا مطالعہ دو جہات پر کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ ان سے اقبال اور عطیہ بیگم کے تعلقات کی نوعیت کا کسی نہ کسی حد تک اندازہ لگایا جا سکتا ہے اور دوسرے خود اقبال نے اپنے ذاتی میلانات اور شخصیت کے بعض رجحانات پر بھی لکھا۔

خود عطیہ بیگم کے بارے میں لکھتے وقت تو شعاع ستر حجابات میں سے گزرتی محسوس ہوتی ہے اور اس کی وجہ بھی اقبال نے بیان کر دی ہے:

> "آپ آگاہ نہیں ہیں کہ آپ نے میرے ساتھ کیا بھلائی کی ہے۔ یہ سچ بھی ہے اور اسی لیے بہتر بھی ہے آپ خود بھی اس سے آگاہ نہیں ہو سکتیں۔ میں اس سے آگاہ ہوں لیکن اسے بیان نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اس موضوع کو جانے دیجیے۔ میرے لیے کسی ایسی چیز کو بیان کرنا بیکار سا ہوگا جو ناقابلِ بیان ہے۔"
> (ص ۹۵)

حالانکہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ اقبال عطیہ سے دکھ سکھ کہے بغیر نہ رہ سکتا تھا جیسا کہ اس خط میں لکھا:

> "مجھے ڈر ہے کہ میں وہ باتیں لکھ رہا ہوں جو صرف گفتگو کے لیے محفوظ رہنی چاہیے تھیں۔ میں اس کے متعلق اور کچھ نہیں لکھوں گا اس لیے کہ مجھے ترغیب ملتی ہے کہ میں اپنے دل کی ساری باتیں کہہ ڈالوں اور بہت سی دوسری باتیں بھی کہوں۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ اس نوعیت کی ہوں جنھیں میں کاغذ پر لانا نہیں چاہتا۔" (ص ۱۱)

لیکن جب اقبال اپنے بارے میں لکھتا تو پھر کھلا ناگفتنی کے گفتنی بننے کا خدشہ نہ تھا بلکہ بعض اوقات تو یہ احساس ہوتا ہے گویا یہ سب کچھ عطیہ ہی کو خود سے متعارف کرانے کے لیے لکھا جا رہا تھا۔ چنانچہ ایک موقع پر اقبال نے یوں لکھا:

> "میں اس خیال سے کانپ اٹھتا ہوں کہ آپ میری فطرت سے ناواقف ہیں۔ کاش! میں اپنے دل کو اندر سے دکھا سکتا تاکہ آپ بہتر طریقے سے میری روح کا مشاہدہ کر سکتیں۔" (ص ۹۰)

اسی لیے اقبال بے تکلفی سے لکھتا ہے اور پھر اپنے بارے میں ایک مخصوص انداز کے اظہار اور اپنے غموں اور دکھوں پر ایک خاص زاویے سے روشنی ڈالنے میں جہاں خود آسودگی تھی وہاں مخاطب سے داد طلبی اور اس سے وابستہ نفسی محرکات کو کلیۃً نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کے ایک خط میں یہ معنی خیز فقرات توجہ طلب ہیں:

> "گزشتہ رات میں بہشت میں جا پہنچا اور دوزخ کے دروازوں میں سے گزرنے کا اتفاق ہوا۔ میں نے اس جگہ کو خوفناک طریقے پر سرد پایا۔ جب فرشتوں نے مجھے متعجب دیکھا تو انھوں نے کہا کہ یہ جگہ اپنی فطرت کے اعتبار سے سرد ہے لیکن وہ شدت سے گرم ہو جاتی ہے اس لیے کہ ہر ایک شخص اپنے انگارے اپنے ساتھ لاتا ہے۔ اس ملک میں جہاں کوئلے کی کانیں بہت زیادہ ہیں جتنے انگارے جمع کرنے ممکن ہیں میں ان کے جمع کرنے کی تیاری میں مصروف ہوں۔" (ص ۵۵)

ان پریشان حالات میں کہ وُہ شراب کو ذریعۂ خودکشی بنانے کا سوچ رہا تھا۔ انگارے جمع کرنا خاصا معنی خیز ہے۔[1]

اقبال نے ان خطوط میں اپنی ذات کے ضمن میں جن امور پر بطورِ خاص زور دیا ان میں ریاکاری سے نفرت سرِفہرست ہے بقول اقبال:

> "میں سیدھی سادی دیانتدارانہ زندگی بسر کرتا ہوں۔ میرا دل اور میری زبان ایک دُوسرے کے ساتھ کلیتہً ہم نوا ہیں۔ لوگ ریاکاری کا احترام کرتے ہیں اور اس کی تعریف بھی۔ اگر ریاکاری سے مجھے شہرت، احترام اور تعریف حاصل ہوتی ہے تو میں اسے پسند کروں گا کہ میں ایسی حالت میں مر جاؤں جبکہ مجھے جاننے والا اور میرا ماتم کرنے والا کوئی بھی نہ ہو۔" (ص: ۹۱)
>
> "مجھے بے پروا، یا ریاکار نہ کہیے۔ کنایۃً بھی نہیں! اس لیے کہ اس سے میری روح کو تکلیف پہنچتی ہے۔" (ص ۹۷)
>
> "مجھ میں خامیاں ضرور ہیں لیکن ریاکاری اور بے اعتنائی مجھ میں نہیں ہے۔" (ص: ۹۹)

اقبال نے دو مقامات پر اپنی شخصیت کے بارے میں جو لکھا وہ متناقض معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر ایسا نہیں تو بین السطور کچھ اور بھی کہا گیا ہے:

> "بلاشبہ ہر ایک شخص آرام کی جگہ کا صبر کے ساتھ انتظار کر رہا ہے میں خود اس جگہ جانے کے لیے بیتاب ہوں اس لیے کہ میں اپنے خالق سے ملنا چاہتا ہوں اور اس سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ وہ مجھے میری قلبی کیفیت کی معقول تشریح بتائے اور میرا خیال ہے اس کے لیے ایسا کرنا آسان نہ ہوگا میں خود بھی اپنے آپ کو

---

[1] معلوم ہوتا ہے اقبال کو دوزخ کا یہ تصور بہت بھایا کیونکہ بعد میں اسے منظوم بھی کیا۔ یہ نظم "سیرِ فلک" کے عنوان سے "بانگِ درا" میں شامل ہے:

دورِ جنت سے آنکھ نے دیکھا   ایک تاریک خانہ سرد و خموش
طالعِ قیس و گیسوئے لیلیٰ   اس کی تاریکیوں سے دوش بدوش
خنک ایسا کہ جس سے شرما کر   کرۂ زمہریر ہو رُوپوش
میں نے پوچھی جو کیفیت اس کی   حیرت انگیز تھا جوابِ سروش
یہ مقامِ خنک جہنم ہے   نار سے نور سے تہی آغوش
شعلے ہوتے ہیں مستعار اس کے   جن سے لرزاں ہیں مردِ عبرت کوش
اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں
اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

[2] مئی ۱۹۰۷ء تک اقبال کے خیالات اسی نہج پر تھے:

(باقی بصفحۂ آیندہ)

نہیں سمجھ سکا آپ کو اس کی شکایت نہ کرنی چاہیے کئی سال ہوئے میں نے یہ شعر کہا تھا: ـ

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے" (ص ۶۰)

لیکن اس کے بعد ایک اور خط میں یوں لکھا:

"شاید آپ یہ کہنا چاہتی ہیں کہ میں (خود اپنے لیے بھی) ایک راز ہوں لیکن یہ "راز" ایسا ہے جس کا علم سب کو ہے۔ شعر

وہ راز ہوں کہ زمانہ پہ آشکار ہوں میں" (ص ۶۶)

یہ "راز" زمانہ پہ آشکار تھا یا نہیں تھا اس کے بارے میں تو کچھ کہا نہیں جا سکتا لیکن خطوط سے یہ واضح ہے کہ اقبال نے عطیہ کو کیا درجہ دے رکھا تھا:

"آپ کہتی ہیں کہ میرے دل میں آپ کی خواہشات کا احترام نہیں ہے بلاشبہ یہ چیز عجیب و غریب ہے اس لیے کہ ہمیشہ سے میری یہ عادت رہی ہے کہ میں آپ کی خواہشات کا مطالعہ کروں اور آپ کو ہر ممکن طریقے سے خوش کروں ..... میں ہر وہ کام کرنے کے لیے تیار ہوں جس سے آپ خوش ہوں۔ دنیا میری پرستش نہیں کر سکتی نہ میں یہ خواہش رکھتا ہوں کہ میری پرستش کی جائے اس لیے کہ میری فطرت ہی ایسی ہے کہ میں پرستش کا موضوع نہیں بن سکتا۔ میرے رگ و ریشے میں تو پرستش کرنے والے کا فطری رجحان اس قدر گہرے طریقے سے پیوست ہو چکا ہے۔" (ص ۶۲، ۶۱)

یہ منہ بولتی سطریں آپ اپنی وضاحت ہیں۔

عطیہ نے جنجیرہ آنے کی دعوت دی تو سفر کی دقتیں گنواتے ہوئے لکھا:

"..... اور یہ حقیقی ہفت خواں ہیں جو مجھے رستم کی شہرت دے دیں گے اگر میں ان کو عبور کر لوں گا۔ رستم کا انعام بہت بڑا تھا اور مجھے یقینی طور پر معلوم نہیں کہ میرا انعام کیا ہوگا؟" (ص ۵۹)

یہ انعام کیا ہو سکتا تھا؟ سوال اہم بھی ہے اور خطرناک بھی! شعر

کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا!

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

"حقیقت یہ ہے کہ یہ دنیا عجیب قسم کی فرضی کامیڈی کا ٹریجیڈی پر مبنی انجام ہے جس ڈرامہ کی ایکٹنگ ہم آپ جیسے انسان انجام دے رہے ہیں اس کے ڈائریکٹر کی انسان نوازی پر فخر کرنا چاہیے کہ اس نے اپنے ڈرامہ کی شوٹنگ کے لیے انسان کو منتخب فرمایا!"

(مکتوب بنام ڈاکٹر محمد عباس علی خاں، "اقبال نامہ" ص: ۲۹۰)

اقبالؒ اور نئی نسل

ملک حسن اختر

جب بھی نئی نسل کا خیال آتا ہے۔ ساتھ ہی پرانی نسل کا تصور بھی ابھرتا ہے اس لئے نئی نسل اور پرانی نسل کی اصطلاحوں کو متعین کرنا ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر بحث کو آگے بڑھانا ممکن نہیں ہے کنسائز آکسفورڈ ڈکشنری میں ایک نسل کا زمانہ ⅓ صدی یعنی ۳۳ سال کے قریب بتایا گیا ہے۔ جب بچے جوان ہو جاتے ہیں اور اپنی ذمہ داریوں کو خود سنبھال لیتے ہیں تو وہ پرانی نسل کا حصہ بننے لگتے ہیں یعنی تیس پینتیس سال کی عمر تک انسان نئی نسل کا نمائندہ ہوتا ہے اور اس کے بعد پرانی نسل کا فرد بن جاتا ہے مگر نئی اور پرانی نسل میں امتیاز کرنا یا کوئی لکیر کھینچنا بڑا مشکل ہے کیونکہ ہر لمحہ نئی نسل پرانی نسل میں تبدیل ہوتی جا رہی ہے۔ ہمارا مستقبل حال بن رہا اور حال ماضی میں تبدیل ہو رہا ہے۔ اس لئے اگر کسی ایک وقت میں اگر ایک نسل نئی ہوتی ہے تو دوسرے وقت میں وہی نسل پرانی ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا نسلی بُعد GENERATION GAP جس کا اتنا شور مچا ہوا ہے وہ موجود نہیں ہے؟ ہم روز اخباروں اور رسالوں میں ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر نئی اور پرانی نسل میں بُعد کا ذکر سنتے رہتے ہیں کوئی بات تو ضرور ہو گی جس کی وجہ سے نئی اور پرانی نسل میں مخاصمت کا اتنا پرچار کیا جا رہا ہے۔ دراصل نئی اور پرانی نسل دونوں ایک ہی وقت میں موجود ہوتی ہیں بلکہ جیسا کہ پہلے بیان ہوا نئی نسل بتدریج پرانی نسل میں تبدیل ہوتی رہتی ہے مگر حقیقت ہے کہ نئی نسل، پرانی نسل سے اپنے جذباتی اور فکری رویوں میں مختلف ہوتی ہے۔ نئی نسل کے افراد میں فکر کی کمی اور جذبے کی فراوانی ہوتی ہے جبکہ بوڑھوں یا پرانی نسل میں جذبے کی کمی اور فکر کی زیادتی ہوتی ہے وہ سوچتے زیادہ مگر عمل کم کرتے ہیں۔ اس اصول میں استثنا کی گنجائش موجود رہتی ہے مگر عموماً ایسا ہی ہوتا ہے۔ نئی نسل کے افراد نوجوان ہوتے ہیں اور ان کے جسم میں زیادہ قوت ہوتی ہے، اس لئے وہ اپنے مستقبل سے خوفزدہ نہیں ہوتے۔ ایک نوجوان کو دولت کی اتنی پروا نہیں ہوتی جتنی کہ ایک بوڑھے شخص کو ہوتی ہے۔ نئی نسل عموماً مالی ذمہ داریوں سے آزاد ہوتی ہے اور اسے اپنے آپ پر اعتماد ہوتا ہے کہ وہ دولت کے بغیر بھی زندگی بسر کر سکتی ہے جبکہ پرانی نسل دولت کو بیساکھی کے طور پر استعمال کرتی ہے۔ دراصل زندگی نے ان کو یہی سبق پڑھایا ہوتا ہے کہ دولت ایک بہت بڑی قدر ہے اور اس سے بہت سے کام بنائے یا بگاڑے جا سکتے ہیں مگر نوجوان دولت کے اس طلسماتی اثر سے آزاد ہوتے ہیں کیونکہ انہیں یقین ہوتا ہے کہ وہ اس جادو کو اپنی قوتِ بازو سے پیدا کر سکتے ہیں چنانچہ آپ نے دیکھا ہو گا کہ جہاں پرانی نسل جہیز وغیرہ کا مطالبہ کرتی ہے وہاں نئی نسل پیسہ کی بجائے محبت کو زیادہ اہمیت دیتی ہے۔ ان کے نزدیک انسان دولت سے کہیں زیادہ قیمتی ہوتا ہے۔ بوڑھے پھونک پھونک کر قدم رکھتے ہیں جبکہ

نوجوان بے خطر آتشِ نمرود میں کود پڑتے ہیں۔ پرانی نسل عقل کے سہارے چلتی ہے تو نئی نسل جذبے کی قوت سے انقلاب برپا کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی تمام امیدیں نئی نسل سے وابستہ کر دی ہیں۔ چنانچہ وہ۔ دعا مانگتے ہیں کہ اے خدا "جوانوں کو پیروں کا استاد کر":

ہم نے نئی اور پرانی نسل کی جو خصوصیات بیان کی ہیں وہ ان نسلوں کے تمام افراد میں نہیں پائی جاتی ہیں بلکہ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ زمانہ نئی نسل کے کچھ افراد پرانی نسل سے اور پرانی نسل کے نئی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا نئی اور پرانی نسل کا ذکر کرتے ہوئے عمر سے زیادہ رویے کو اہمیت حاصل ہے اور عمر کا وہ حصہ جہاں نئی اور پرانی نسل کا سنگم ہوتا ہے بڑا اہم ہے زمانہ ہر لحظہ بدلتا رہتا ہے مگر بعض افراد زمانے کا ساتھ دینے کی اہلیت رکھتے ہیں تو دوسروں میں یہ اہلیت نہیں ہوتی۔ جب افراد نئی ذمہ داریوں سے آشنا ہوتے ہیں تو ان پر بڑا نازک وقت ہوتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی نظم بزمِ انجم میں اس حقیقت کی طرف یوں اشارہ کیا ہے ؎

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

اگر پرانی نسل کے افراد نئے زمانے کے تقاضوں کو نہ سمجھیں اور ان کا ذہنی ارتقا رک جائے تو اسی وقت ہی نئی اور پرانی نسل میں بعد پیدا ہوتا ہے مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ نئی نسل کے تمام افعال و افکار درست ہوتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نئی نسل زمانے کے تقاضوں کو نظر انداز کر دے اور اپنے آپ کو غیر ضروری مسئلوں میں الجھا دے مثلاً یہ کہ آج کل نئی نسل اپنا نیا پن بالوں کو بڑھا کر، کپڑوں کی تراش یا وضع اور پرانی چیزوں سے بیزاری کے ذریعے ظاہر کرتی ہے اور پرانی نسل ان کے اس انداز پر اعتراض کرتی ہے حالانکہ بالوں کو بڑھانا یا کم کرنا یا پھر لباس کی وضع سے نہ کوئی نیا بنتا ہے اور نہ پرانا اور نہ قوموں کی زندگی میں اس کی کوئی اہمیت ہے۔ جب نئی نسل ان چیزوں پر اعتراض کرتی ہے تو اس کا یہ رویہ درست نہیں ہوتا اور نہ نئی نسل نے یہ سمجھا کہ مغربی لباس، داڑھی منڈانے، عریاں جسم، لادینی اور رقص و سرود میں مغرب کی ترقی کا راز مضمر ہے تو یہ رویہ درست نہ تھا۔ علامہ اقبال کے زمانے کی نئی نسل آج پرانی ہو چکی ہے اور اس کے زیر اثر نئی نسل نے ان چیزوں کو اہم بنا لیا ہے۔ آج علامہ اقبال کے اس حقیقت افروز بیان پر دونوں نسلوں کو توجہ کرنے کی ضرورت ہے کہ ؎

قوتِ افرنگ نہ از چنگ و رباب — نے ز رقصِ دخترانِ بے حجاب
نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست — نے ز عریاں ساق و نے از قطعِ موست
محکمی او را نہ از لادینی است — نے فروغش از خطِ لاطینی است
قوتِ افرنگ از علم و فن است — از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و برید جامہ نیست — مانعِ علم و ہنر عمامہ نیست

علم و فن را اے جوان شوخ و شنگ　　مغز می باید نہ ملبوس فرنگ
اندریں رہ جز نگاہ مطلوب نیست　　کہ ایں کلہ و آں کلہ مطلوب نیست
فکر چالاکے اگر داری بس است　　طبع درّاکے اگر داری بس است

ان اشعار میں علامہ اقبال نے بتایا ہے کہ انگریزوں کی قوت کا راز چنگ و رباب اور رقص و سرود میں نہیں ہے۔ نہ عریاں ہو کر ناچنے اور بے دینی کی باتیں کرنے میں ہے۔ انگریزوں کی طاقت انگریزی زبان کی وجہ سے بھی نہیں ہے۔ اس نے یہ قوت و حشمت علم و فن کی وجہ سے حاصل کی ہے لہٰذا وہ نوجوانوں کو کہتے ہیں کہ وہ بھی علم و فن حاصل کریں اپنی فکر کو چالاک بنائیں اور ملبوس کی بجائے مغز کی طرف توجہ دیں۔ عمامہ یا مشرقی لباس علوم و فنون کے حصول میں رکاوٹ نہیں ہیں اور نہ پتلون پہن کر انسان عالم بن جاتا ہے

ہر پرانی چیز کو بُرا سمجھنا بھی بُری بات ہے اور ہر پرانی چیز کو سینے سے لگائے رکھنا بھی اچھی بات نہیں ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ ہمیں اپنے ماضی کی روشنی میں حال کو متعین کرنا چاہیے۔ ہماری تاریخ کے اوراق میں ہمارے لئے بہت سے سبق پوشیدہ ہیں اور اگر ہم کبھی کبھی ان پر نظر ڈالتے رہیں تو داغہائے سینہ کو تازہ رکھنے میں مدد مل سکتی ہے۔ ماضی میں ہماری ترقی کا راز کیا تھا۔ اس کو سمجھنا ہمارے لئے بے حد ضروری ہے چنانچہ علامہ اقبال نے اپنی نظم "خطاب بہ جوانان اسلام" میں نوجوانوں کو اس طرف متوجہ کیا ہے۔

کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو نے　　وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

اور اس کے بعد وہ بتاتے ہیں کہ تجھے اس قوم نے آغوش محبت میں پالا ہے جس نے دارا کے سر کا تاج پاؤں کے نیچے کچل دیا تھا۔ وہ قوم بڑی عظیم تھی انہوں نے دنیا کو بہت کچھ دیا مگر ان کی قوت کا راز کس چیز میں مضمر تھا وہ امیری میں فقیرانہ زندگی بسر کرتے تھے سادگی ان کا گہنا تھا وہ غیرت مند تھے اور کسی کے آگے ہاتھ پھیلانا گناہ سمجھتے تھے۔ وہ جہاں گیر جہاں دار اور جہاں آرا تھے مگر افسوس کہ ہم نے ان کی میراث کو گنوا دیا سب سے زیادہ تکلیف دہ چیز یہ ہے کہ ہم نے اس علم و فن کو حاصل نہ کیا جس کی وجہ سے ہمارے بزرگوں نے عظمت کے تخت پر جگہ پائی تھی وہ کہتے ہیں ؎

گنوا دی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی　　ثریا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا
حکومت کا تو کیا رونا کہ وہ اک عارضی شے تھی　　نہیں دنیا کے آئین مسلم سے کوئی چارا
مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آبا کی　　جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا
"غنی روز سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن　　کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زلیخا را"

اس نظم میں وہ نوجوانوں کو ماضی کی پہنائیوں میں جھانکنے کا مشورہ دیتے ہیں اور انہیں ایسی سچائیوں سے روشناس کرتے ہیں جن کی اہمیت ہر زمانے میں رہی ہے اور جن کو اپنا کر انسانوں نے ہمیشہ ترقی کی منزل کو پایا ہے۔ اقبال جب ہمیں ماضی کی یاد دلاتے ہیں تو وہ ہمیں یہ نہیں کہتے کہ ہم ان لوگوں کی طرح کھانا کھائیں۔ لباس پہنیں یا اونٹ پر سفر کریں بلکہ وہ تو ان قدروں کو ہمارے سامنے لانا چاہتے ہیں جو ابدی ہیں اور جن کو اپنا کر کسی بھی زمانے میں ترقی کی جا سکتی ہے۔

علامہ اقبال نے یہ نظم اس وقت لکھی تھی جس وقت وہ خود نئی اور پرانی نسل کے سنگم پر کھڑے تھے۔ ان میں جوش اور جذبہ بھی تھا اور فکر کا آئینہ بھی واضح تھا چنانچہ انہوں نے عمل اور فکر دونوں کو نوجوان نسل کے لئے ضروری قرار دیا ہے۔ وہ ماضی کی طرف نوجوانوں کو اس لیے متوجہ کرتے ہیں کہ ان میں سوچنے کی صلاحیت پیدا ہو اور وہ اپنی منزل کا تعین ماضی کی روشنی میں کریں مگر منزل کو پانے کے لئے عمل کی ضرورت ہے اور وہ نوجوانوں میں عمل کی قوت دیکھنا چاہتے ہیں۔ ان کی شاعری میں عمل پر بہت زور دیا گیا ہے۔ عمل کے بغیر دنیا میں کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔ عمل کو پیدا کرنے کا بہت بڑا ذریعہ عشق ہے لہٰذا علامہ اقبال نے اپنی شاعری میں عشق کی اہمیت کے متعلق بھی بہت کچھ لکھا ہے۔ وہ علی گڑھ کے طلبہ کو پیام دیتے ہوئے اپنے آپ کو "عشق کا دردمند" کہتے ہیں اور "ساقی نامہ" میں دعا مانگتے ہیں کہ ان کا یہ جذبۂ عشق خدا نوجوانوں میں بھی پیدا کر دے ؎

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے

مگر جب انہوں نے اپنے زمانے کی نئی نسل میں بے عملی کے آثار دیکھے تو لہو کے آنسو رونے لگے۔ اس زمانے کے نوجوان فرنگی صوفوں اور ایرانی قالینوں کی آسائش کے قائل تھے یہ چیز ان کی تن آسانی کو ظاہر کرتی ہے۔ آج کے نوجوان بھی ان اشیا کے رسیا ہیں لہٰذا اس زمانے کی نئی نسل اور اس زمانے کی نئی نسل دونوں کی حالت ایک سی ہے اور اقبال نے جو کچھ اپنے زمانے کے نوجوانوں کے لئے کہا تھا وہ اس زمانے کے نوجوانوں کے لیے بھی اتنا ہی سچا اور ضروری ہے۔ وہ بالِ جبریل کی اپنی نظم "ایک نوجوان کے نام" میں کہتے ہیں ؎

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی　　لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا شکوہِ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل　　نہ زورِ حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی
نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیبِ حاضر کی تجلی میں　　کہ پایا میں نے استغنا میں معراجِ مسلمانی

اقبال نوجوانوں کو محنت کوش بنانا چاہتے ہیں۔ محنت کوشی ایک ایسی صفت ہے جو جب اور جس قوم کے نوجوانوں میں بھی ہو وہ اس قوم کو طاقتور اور مضبوط بنا دے گی چنانچہ وہ نوجوانوں کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ ان تمام چیزوں سے اجتناب کریں جن سے جسم میں نرمی اور خشکی پیدا ہوتی ہے اور وہ سختی برداشت کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ جسمِ انسانی میں اللہ تعالیٰ نے یہ خصوصیت رکھی ہے کہ اسے سخت محنت اور مشقت سے فولاد کی طرح سخت بنایا جا سکتا ہے اور تن آسانی کی فضا میں پروان چڑھا کر ریشم کی طرح نرم اور نازک بھی بنایا جا سکتا ہے چنانچہ اقبال مسلم نوجوانوں کو ایک عقاب کی مانند دیکھنا چاہتے ہیں جو شاہی محلوں کی بجائے پہاڑوں کی چٹانوں میں بسیرا کرتا ہے اور یہ سخت کوشی اسے تمام پرندوں کا بادشاہ بنا دیتی ہے۔ یہ اس کی قوت اور تیز نگاہی ہی ہے جو اسے تمام پرندوں سے ممتاز کرتی ہے اور یہ صفات اس نے مشقت اور محنت سے حاصل کی ہیں اقبال مسلم نوجوان سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر　　تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں

عشق جہاں انسان میں عمل کی بے پناہ قوت پیدا کرتا ہے وہاں وہ انسان کو نئی دنیاؤں کی تلاش پر بھی اکساتا ہے۔ علامہ اقبال کا تصورِ عشق عام تصورِ عشق سے مختلف ہے[1] مختصر یہ کہ ان کے ہاں عشق کسی عورت کے پیچھے بھاگنے کا نام نہیں ہے۔ یہ تو عشق کی ایک گھٹیا صورت ہے۔ عشق کی ارفع و اعلیٰ صورت وہ ہے جب عشق انسان میں اتنی قوت پیدا کر دیتا ہے کہ وہ فرہاد کی طرح پہاڑ کو کاٹنے کی بجائے پورے سلسلۂ کوہ کو ہی اٹھا کر لے جاتا ہے۔ وہ ستاروں پر کمند ڈالتا ہے اور نئے جہاں دریافت کرتا ہے چنانچہ وہ جاوید سے خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں ؎

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر
نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر

علامہ اقبال نئی نسل کو امیرانہ طریق کا شائق نہیں دیکھنا چاہتے۔ وہ چاہتے ہیں کہ رزقِ حلال کمایا جائے کیونکہ حرام کی کمائی سے خودی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ خودی دولت اور آسائش سے پروان نہیں چڑھتی۔ امیری کی بجائے غریبی اسے راس آتی ہے۔ وہ شخص جو دولت کے عوض اپنی ذات کا سودا کر لیتا ہے وہ کس قدر گھاٹے میں رہتا ہے۔ وہ اپنے بیٹے جاوید سے جو نئی نسل کا نمائندہ ہے کہتے ہیں ؎

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے   خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر

امیری اور سیم و زر کی بجائے غیرت اور جسارت انسان کی دولت ہوتی ہے مسلمانوں کا زوال بے زری سے نہیں بلکہ خودی کے گنوانے سے پیدا ہوا ہے ؎

اگر جواں ہوں مری قوم کے جسور و غیور   قلندری مری کچھ کم سکندری سے نہیں
سبب کچھ اور ہے تو جس کو خود سمجھتا ہے   زوال بندۂ مومن کا بے زری سے نہیں
اگر جہاں میں مرا جوہر آشکار ہوا   قلندری سے ہوا ہے تونگری سے نہیں

اور قلندر کی تعریف یہ ہے کہ

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر   ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

ان کے نزدیک نئی نسل کے نوجوان قوم کا بہت قیمتی سرمایہ ہیں۔ دولت اور سونے چاندی کو اقبال کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ ان کے خیال میں تندرست نوجوان ہی کسی قوم کے مستقبل کو تابناک بنا سکتے ہیں ؎

قوم را سرمایہ اے صاحب نظر   نیست از نقد و قماش و سیم و زر
مال او فرزند ہائے تندرست   تر دماغ و سخت کوش و چاق و چست

مگر یہ نوجوان جہاں سخت کوش اور چاق و چست ہوں وہاں ان کی جوانی گناہوں سے آلودہ نہیں ہونی چاہیے اور انھیں اعلیٰ کردار

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم کی تصنیف "اطرافِ اقبال"

کا مالک ہونا چاہیے ۔

حیا نہیں ہے زمانے کی آنکھ میں باقی　　خدا کرے جوانی تری رہے بے داغ

نئی نسل کی اقبال کے نزدیک بڑی اہمیت ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ اس کی تربیت بڑے عمدہ طریق پر ہو کیونکہ اگر نئی نسل کی تربیت درست انداز پر نہ ہوگی تو قوم کا مستقبل تباہ ہو جائے گا چنانچہ وہ کالجوں اور سکولوں میں دی جانے والی تعلیم سے مطمئن نہیں ہیں کیونکہ وہ نوجوانوں کو الحاد کی وادیوں میں لے جاتی ہے اور یوں ایمان کی روشنی ان سے چھن جاتی ہے ۔

ہم سمجھتے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

اس شعر کو پڑھ کر ہمیں سرسید یاد آجاتے ہیں جنھوں نے مسلمان قوم کی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لئے انگریزی تعلیم کو ضروری قرار دیا تھا مگر یہ انداز تعلیم آج بھی ہمارے لئے مصیبت بنا ہوا ہے اور ہم انگریزی کے تسلط سے چھٹکارا نہیں پا رہے ہیں۔ جب نوجوان درسگاہوں سے تعلیم حاصل کر کے نکلتے ہیں تو وہ اپنی قوم کے لئے مردہ ہو چکے ہوتے ہیں ۔

گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا　　اب کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ

اس سلسلے میں وہ اکبر الہ آبادی کے ہمنوا ہیں جنھوں نے کہا تھا کہ

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا　　افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

مصیبت تو یہ تھی کہ بچے راہ مغرب میں سب کچھ پا کر قوم کے لئے بیکار ہو گئے تھے مگر کالجوں اور سکولوں کی تعلیم کا توڑ یہ ہے کہ ہم اپنے گھر میں بچوں کی تربیت صحیح انداز پر کریں اور ان کے دل میں ایمان کی شمع روشن کر دیں کہ سکول اور کالج کی تعلیم انھیں کسی طور پر بھی بے راہرو نہ بنا سکے چنانچہ علامہ اقبال جاوید سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں ۔

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو　　ہے اس کا مذاق عارفانہ
جوہر میں ہو لا الہ تو کیا خوف　　تعلیم ہو گو فرنگیانہ

اور حضرت اسمٰعیل کی قربانی اور فرمانبرداری کا ذکر کرتے ہوئے گھر کی تربیت کی اہمیت کو اس طرح واضح کرتے ہیں

یہ فیضان نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی　　سکھائے کس نے اسمٰعیل کو آداب فرزندی

والدین کا فیضان نظر ہو تو بچے مکتب کے اثر بد سے محفوظ رہتے ہیں اور گھر میں ماں کا اثر سب سے زیادہ ہوتا ہے لہٰذا ماؤں کو چاہیے کہ وہ بچوں کی تربیت اس انداز سے کریں کہ وہ اعلیٰ کردار کے مالک بن جائیں ۔

سیرت فرزند ہا از امہات　　جوہر صدق و صفا از امہات

جب نوجوانوں کی تربیت کا اہم فریضہ ماؤں کے ذمہ ہے اور ان کی وجہ سے بچوں کے سینوں میں قرآن کی شمع روشن رہتی ہے تو پھر ایک طرح سے وہ حافظ رمز اخوت اور قوت قرآن بن جاتی ہیں ۔

حافظ رمز اخوت مادراں　　قوت قرآن و ملت مادراں

اور ماؤں کے لیے بہترین نمونہ حضرت فاطمۃ الزہرا کی ذات مبارک ہے جن کی تربیت نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ جیسے فرزند پیدا کیے۔ وہ فرزند جنھوں نے اپنے اصولوں اور دین کی حفاظت کے لیے جان قربان کر دی اور اقبال کی نظر میں بنائے لا الٰہ بن گئے۔ امومت کے اس اعلیٰ فرض کی ادائیگی کی وجہ سے اقبال حضرت فاطمہؓ سے بے پناہ عقیدت رکھتے ہیں انھیں قرآن اور رسولؐ کے فرمان کا پاس نہ ہوتا وہ ان کی قبر پر سجدوں کی بارش کر دیتے۔

رشتۂ آئینِ حق زنجیرِ پاست　　پاسِ فرمانِ جنابِ مصطفےٰ است
ورنہ گردِ تربتش گردیدمے　　سجدہ ہا بر خاکِ او پاشیدمے

چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ نئی نسل میں لڑکیوں کے لیے بہترین نمونہ حضرت فاطمہؓ کی ذات ہے تاکہ وہ ان کی طرح امومت کے اعلیٰ معیار قائم کریں اور اپنے آپ کو اس اہم فرض کی ادائیگی کے لیے تیار کریں۔

اب ہمارا اپنا ملک ہے اور ہم آزاد ہو چکے ہیں مگر تعلیم کا انداز پرانا ہی ہے حالانکہ غلاموں کا طریق تعلیم آزادوں سے مختلف ہوتا ہے علامہ اقبال نے ایک مختصر سی نظم "ہندی مکتب" کے عنوان سے لکھی ہے۔ اس میں انھوں نے آزادوں اور غلاموں کے تعلیمی نظام کا موازنہ کیا ہے۔ ہم یہاں اسے نقل کرتے ہیں تاکہ آزاد قوموں اور غلام قوموں کے فلسفۂ تعلیم کا فرق واضح ہو جائے پھر آپ خود فیصلہ کیجیے کہ ہمارا نظام تعلیم غلامی کی یادگار ہے یا اسے آزادی کے تقاضوں کے مطابق ڈھالا گیا ہے۔

اقبال یہاں نام نہ لے علمِ خودی کا　　موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقالات
بہتر ہے کہ بیچارے ممولوں کی نظر سے　　پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات
آزاد کی اک آن ہے محکوم کا اک سال　　کس درجہ گراں سیر ہیں محکوم کے اوقات
آزاد کا ہر لحظہ پیامِ ابدیت　　محکوم کا ہر لحظہ مرگِ مفاجات
آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور　　محکوم کا اندیشہ گرفتارِ خرافات
محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا　　ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی　　موسیقی و صورت گری و علمِ نباتات

اگر ہم صرف علم حاصل کریں اور عشق کے تقاضوں کو فراموش کر دیں تو وہ علم کبھی سود مند ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس سے دولت تو حاصل ہو سکتی ہے مگر زندگی کا سراغ نہیں ملتا ہے

زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے　　زندگی سوزِ جگر ہے علم ہے سوزِ دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے　　ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

اور اقبال تو نئی نسل سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ زندگی کی حقیقت کو سمجھے اور اپنے آپ کو تلاش کرے۔ اپنے آپ کو پا کر ہی ہم کائنات کے اسرار و رموز کو سمجھ سکتے ہیں چنانچہ اقبال شیخِ مکتب سے تقاضا کرتے ہیں کہ علم ہی نہ سکھائے بلکہ دلوں کی کشادگی کا سامان بھی پیدا کرے مگر افسوس کہ اس کے طریقے دل کے لیے سامانِ موت ثابت ہو رہے ہیں۔

شیخ مکتب کے طریقوں سے کشادِ دل کہاں
کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

چنانچہ وہ طالب علموں سے کہتے ہیں کہ وہ صرف کتاب خواں ہی نہ بنیں بلکہ صاحبِ کتاب بھی بنیں وہ الفاظ کے چکر سے نکل کر اپنی روح میں طوفان پیدا کریں ۔

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں
تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو
کتاب خواں ہے مگر صاحبِ کتاب نہیں

اقبال نئی نسل کو آزاد دیکھنا چاہتے ہیں جسمانی طور پر تو ہم آزاد ہو چکے ہیں مگر فکری گوسفندی میں اب بھی گرفتار ہیں۔ اقبال چاہتے تھے کہ نئی نسل انگریزوں کی نقالی کرنے کی بجائے اپنی انفرادیت کو قائم رکھے۔ آج بھی ہم یورپی تہذیب اور یورپی مصنوعات پر فخر کرتے ہیں۔ ہم ہر چیز کے لئے یورپ کی طرف دیکھتے ہیں اور خود کچھ ایجاد کرنا یا بنانا نہیں چاہتے۔ یہ صورتِ حال قوم کے لئے بڑی خطرناک ہے۔ ہر قوم کو اپنی عقل اور قوتِ بازو پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ چین والوں نے اپنے آپ کو پہچانا اور اپنی ذات پر بھروسہ کرنا سیکھا تو وہ دنیا کی ایک بڑی قوت بن گئے مگر ہماری نگاہیں ہر وقت یورپ اور امریکہ کی طرف ہی اٹھتی ہیں لیکن اقبال اس نفسیاتی رجحان کو پسند نہیں کرتے چنانچہ انہوں نے جو کچھ آج سے کئی سال پہلے جاوید سے کہا تھا۔ وہ آج کے نوجوانوں کے لئے بھی اتنا ہی سود مند ہے جتنا کہ اس زمانے کی نئی نسل کے لئے تھا بلکہ آج ہمیں ان کے اس پیغام پر کچھ زیادہ ہی عمل کرنے کی ضرورت ہے۔ انہوں نے اپنا یہ پیغام اپنے صرف ایک شعر میں کس خوبصورتی سے بیان کر دیا ہے ۔

اٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں
سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر

اقبال یورپ سے صرف اشیا کی درآمد کے ہی خلاف نہ تھے بلکہ وہ علوم کی درآمد کو بھی ناپسند کرتے تھے۔ علم کا حاصل کرنا بری بات نہیں ہے انہوں نے خود مغربی علوم حاصل کئے تھے مگر ہمارے نوجوان جب مغرب سے تعلیم حاصل کر کے آتے ہیں تو اپنی خودی کو ختم کر کے خود بھی مغربی بننا چاہتے ہیں۔ وہ نظریاتی اعتبار سے مغرب کے غلام ہو جاتے ہیں۔ اس سے تو بہتر تھا کہ وہ ایسی تعلیم حاصل ہی نہ کرتے یہی وجہ ہے کہ ہمارے ہاں تعلیم یافتہ اور ڈگری یافتہ افراد بے شمار ہیں مگر قوم پھر بھی پستی کے گڑھے میں گری ہوئی ہے ان لوگوں نے الفاظ تو یاد کر لئے ہیں مگر علم کی روح سے نا آشنا ہیں۔ وہ برگساں اور ہیگل کے غلام بن گئے ہیں۔ اقبال نے ایک نظم "ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" میں اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے ۔

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زناریٔ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

میں گزشتہ صفحات میں عرض کر چکا ہوں کہ اقبال نوجوانوں کو بڑی اہمیت دیتے ہیں چنانچہ وہ جا بجا ان کا ذکر کرتے ہیں۔

ساقی نامہ ان کی بڑی مشہور نظم ہے۔ اس میں وہ کہتے ہیں ۔

خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی یہ نظم بلکہ ساری شاعری اور فلسفہ نوجوانوں کے لئے ہے مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کی شاعری بچوں اور بوڑھوں کے لئے نہیں ہے۔ انھوں نے نوجوانوں کو بطورِ خاص خطاب کر کے کئی شعر کہے ہیں۔ ان اشعار میں انھیں خودی کو بلند کرنے کی دعوت دی ہے تو کہیں ان کی تن آسانی پر آنسو بہائے ہیں۔ کہیں انھیں عشق کے پر لگا کر اڑنے کی خواہش کی ہے تو کہیں ان کی ناامیدی، کم نگاہی اور بے یقینی پر افسوس کیا ہے۔ کہیں انھیں فرنگ کا احسان اٹھانے کی بجائے اپنے وسائل پر بھروسہ کرنے کی تلقین کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کم کھاؤ، کم سوؤ اور کم گفتگو کرو تاکہ تم غور و فکر کر کے اپنے آپ کو سمجھ سکو کیونکہ منکرِ حق کافر ہے مگر اپنی ذات کا منکر کافر تر ہے۔ انھوں نے "جاوید نامہ" کے آخر میں ایک نظم "خطاب بہ جاوید" لکھی ہے اس کا ذیلی عنوان "سخنے بہ نژادِ نو" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ جاوید سے خطاب کر رہے ہوتے ہیں تو درحقیقت ان کی مراد نئی نسل ہوتی ہے۔ اس نظم میں وہ کہتے ہیں:۔

نوجواناں تشنہ لب خالی ایاغ — شستہ رو تاریک جاں روشن دماغ
کم نگاہ و بے یقین و ناامید — چشمِ شاں اندر جہاں چیزے ندید
کم خور و کم خواب و کم گفتار باش — گردِ خود گردندہ چوں پرکار باش
منکرِ حق نزدِ ملا کافر است — منکرِ خود نزدِ من کافر تر است
در رہِ دیں سخت چوں الماس زی — دل بہ حق بربند و بے وسواس زی

آج کل نوجوانوں میں بے ادبی کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ اقبال ان کو سراپا ادب دیکھنا چاہتے ہیں کیونکہ عشق کا آغاز ادب سے ہوتا ہے بے ادب بے رنگ و بو ہے۔ اس کے سینے میں عشقِ رسول کی آگ روشن نہیں ہو سکتی چنانچہ نوجوانوں کو بے ادب دیکھ کر انھیں دن کے وقت بھی رات کی سیاہی نظر آنے لگتی ہے۔

دیں سراپا سوختن اندر طلب — انتہایش عشق و آغازش ادب
آبروئے گل ز رنگ و بوئے اوست — بے ادب بے رنگ و بو بے آبروست
نوجوانے را چو بینم بے ادب — روزِ من تاریک می گردد چو شب
آدمیت احترامِ آدمی — باخبر شو از مقامِ آدمی

لیکن ادب کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ہر غلط بات مانتے چلے جائیں۔ دراصل اقبال ان کو با ادب مگر بے باک بنانا چاہتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ وہ صرف مردِ مسلماں کی اطاعت کریں اگرچہ ادب سب کا کریں۔

اے ترا بخشد خدا قلب و نظر
طاعتِ مردِ مسلمانے نگر

ادب دراصل الا اللہ ہے اور کلمہ کا پہلا بند لا الٰہ ہے۔ لا الٰہ کہنے کے لئے جرأت، ہمت اور بیباکی کی ضرورت ہے۔ لا الٰہ ہی سے نماز اور روزہ حقیقت بنتے ہیں۔ لا الٰہ کے دو لفظ بڑی قوت کے مالک ہیں جب ان کو اپنے دل و جاں کا حصہ بنا لیا جائے

تو تمام باطل قوتوں کے ساتھ نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ جو بھی غلط بات ہے وہ الٰہ بن کر سامنے آتا ہے خواہ وہ ہمارا افسر ہو یا کوئی بزرگ سب بت ہیں اور لا الٰہ کی ضرب سے توڑے جا سکتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں ؎

اے پسر ذوقِ نگہ از من بگیر — سوختن در لا الٰہ از من بگیر
ایں دو حرفِ لا الٰہ گفتار نیست — لا الٰہ جز تیغِ بے زنہار نیست
زیستن با سوزِ او قہاری است — لا الٰہ ضرب است و ضربِ کاری است

کسی بڑے سے بڑے آدمی کا خوف بھی دل میں نہ لانا چاہیے۔ سچائی کی تلاش مسلمان کا سب سے بڑا شیوہ ہے اور اس کے راستے میں سلطان و امیر بھی حائل ہوں تو ان سے ڈرنا نہیں چاہیے۔ لا الٰہ ہمیں یہی سبق دیتا ہے۔

شیوۂ اخلاص را محکم بگیر
پاک شو از خوفِ سلطان و امیر

چنانچہ ہم پر بھی فرض عائد ہوتا ہے کہ ہم نوجوانوں کو خوفزدہ نہ کریں خوف خودی کو کمزور کرنے والی سب سے بڑی قوت ہے۔ خوف ایمان کی کمی ہے اور خدا سے دور لے جاتی ہے۔ نوجوانوں کو جرأت مند اور نیک خو ہونا چاہیے جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں کہ جرأت اور بے باکی کا مطلب بے ادبی نہیں ہے احترامِ آدمی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور شائستگی سے بھی کلمۂ حق کہا جا سکتا ہے۔

اقبال یہ چاہتے ہیں کہ نوجوان اسلام کا دامن سختی سے پکڑیں اور اس کے احکام پر عمل پیرا ہوں مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی چاہتے ہیں کہ صرف ظواہر کو ہی نہیں اپنانا چاہیے بلکہ ان کی روح کو حاصل کرنا چاہیے ؎

ز ما چوں رخت ز صلوٰۃ زمیم — فرد ناہموار و ملت بے نظام
سینہ ہا از گرمیِ قرآں تہی — از چنیں مرداں چہ امیدِ بہی
از خودی مردِ مسلماں در گذشت — اے خضر دستے کہ آب از سر گذشت

وہ نوجوانوں میں خودی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ یہاں ہم ان کے فلسفۂ خودی اور بے خودی کو بیان نہیں کرنا چاہتے کہ اس کا بیان ہم ایک الگ مضمون میں کر چکے ہیں۔ اقبال نے خود بھی اپنے فلسفۂ خودی کو اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ انہوں نے خودی کے تین مرحلے بیان کیے ہیں پہلا خدا اور رسول کی اطاعت دوسرا ضبطِ نفس اور تیسرا نیابت ہے۔ اقبال نوجوانوں کو نیابتِ الٰہی کے منصب پر فائز دیکھنا چاہتے ہیں۔

میں عرض کر چکا ہوں کہ اقبال کا سارا کلام نوجوانوں کے لیے ہے اور وہ ان کے کلام کو پڑھ کر اور اس پر عمل کر کے قوم کے مفید فرد بن سکتے ہیں۔ آخری چیز جو اقبال نے نوجوانوں کو خطاب کرتے ہوئے کہی ہے وہ یہ ہے کہ نوجوانوں کو اپنے اندر اعلیٰ صلاحیتیں پیدا کرنے عشق کا راز سمجھنے اور خودی کی رمز کو جاننے کے لیے پیرِ رومی کی رفاقت اختیار کرنی چاہیے جن کو اقبال نے اپنا مرشد بنایا ہے اور جن کی رہنمائی میں انہوں نے عالمِ خواب میں آسمانوں کی سیر کی اور جاوید نامہ کو تخلیق کیا۔

پیر رومی را رفیقِ راہ ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکہ رومی مغز را داند ز پوست پائے او محکم فتد در کوئے دوست

انہوں نے خود رومی سے نکاتِ معرفت سیکھے ہیں بلکہ جدید زمانے کی الجھنوں کو رومی کے کلام سے حل کیا ہے۔ اس کی نمایاں مثال بالِ جبریل میں "پیر و مرید" والی نظم ہے جس میں وہ خود مریدِ ہندی کی حیثیت سے سوال کرتے ہیں اور پھر رومی کے کلام سے جواب دیتے ہیں جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے کہ ہر اہم مقام پر اقبال کو نوجوان اور طالب علم یاد آجاتے ہیں چنانچہ یہاں بھی وہ انہیں نہیں بھولتے اور پیر رومی سے کہتے ہیں:-

آہ مکتب کا جوانِ گرم خوں ساحرِ افرنگ کا صیدِ زبوں

وہ جوان جن سے ساری امیدیں وابستہ ہوں اگر وہ افرنگ کے سحر میں گرفتار ہوں تو بڑے افسوس کا مقام ہے۔ اس کی کیا وجہ ہے پیر رومی جواب دیتے ہیں کہ جب کمزور پروں والا پرندہ اڑے گا۔ تو وہ بلی کا شکار ہو جائے گا۔

مرغِ پر نارستہ چوں پراں شود طعمۂ ہر گربۂ درّاں شود

پھر طالب علموں اور جوانوں کا سب سے اہم مسئلہ علم کا حصول ہے۔ ہم سب علم حاصل کرتے ہیں۔ ایم۔ اے۔ پی ایچ ڈی۔ ڈی لٹ وغیرہ مگر قوم کا قدم آگے نہیں بڑھتا۔ اب بھی ہم اپنا رزق آسمانوں کی بجائے خاکدان میں ہی تلاش کر رہے ہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے۔ پیر رومی جواب دیتے ہیں۔

علم را بر تن زنی مارے بود علم را بر دل زنی یارے بود

اگر علم اور تن کا ساتھ ہوگا تو وہ سانپ بن جائے گا لیکن اگر علم کو دل کا رفیق بناؤ گے تو وہ تمہارا مددگار بن جائیگا ظاہر ہے کہ ہم نے علم کو تن کے سجانے کا ذریعہ بنایا ہے اور اس سے روح کی بالیدگی کا کام نہیں لیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم بڑی بڑی ڈگریوں کے باوجود ذلیل و خوار ہیں اور ہم میں لا الہ کی قوت پیدا نہیں ہوئی چونکہ قوم افراد ہی کا مجموعہ ہے اس لئے ہم قومی سطح پر بھی پست ہیں اور دوسروں کے دستِ نگر۔

یہ تو ایک مثال تھی رومی کا کلام دل کو سوز عطا کرنے کا بڑا ذریعہ ہے اور اقبال کا فرمان یہ ہے کہ رومی کے کلام کا مطالعہ کیا جائے مگر میرا خیال یہ ہے کہ رومی کے پاس جانے سے پہلے ہمیں اقبال کی صحبت سے فیض حاصل کرنا چاہیئے جس کے اندر رومی بھی ہے اور اس سے کچھ زیادہ بھی۔

ایک اور تاریخی پیشکش

غالب کا کلام بخطِ غالب پیش کرنے کا سہرا ادارۂ نقوش کے سر ہے۔

اب

ناخدائے سخن میر تقی میر کا کلام جو میر نمبر کے نام سے ادارہ نقوش پیش کر رہا ہے۔ اس کی بھی تاریخی اہمیت ہے۔ تاریخی اہمیت یوں کہ اس نمبر میں میر کا بہت سا غیر مطبوعہ کلام پیش کیا جا رہا ہے [یہ شمارہ دسمبر میں منظرِ عام پر آجائے گا]

(ادارۂ نقوش، لاہور)

گمشدہ دستاویزات
کی بازیافت

تُو بچا بچا کے نہ رکھ اِسے ترا آئنہ ہے وہ آئنہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئنہ ساز میں

اقبال بحیثیت ممتحن

محمد حنیف شاہد

یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ اقبال پنجاب یونیورسٹی کے ممتحن اور صدر ممتحن کی حیثیت سے خدمات انجام دیتے رہے۔ انہوں نے اپنے خطوں میں اس چیز کی طرف چند ایک اشارے کئے ہیں لیکن آج تک کسی اقبالی سوانح نویس اور تذکرہ نگار نے ان کی اس حیثیت اور خدمت کا صراحت سے ذکر نہیں کیا حالانکہ ان کی بحیثیت ممتحن خدمات انہیں ماہر تعلیم ثابت کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوتی ہیں۔ اقبال یقیناً ایک ماہر تعلیم تھے۔ انہوں نے یونیورسٹی اورینٹل کالج، اسلامیہ کالج، گورنمنٹ کالج اور لندن یونیورسٹی میں تدریسی خدمات انجام دیں۔ انہوں نے مڈل سے لے کر ایم۔ اے تک کے امتحانات کے پرچے مرتب کئے بلکہ سلیبس بھی انہی کے ہاتھوں مرتب ہوئے۔

اقبال نے اپنی زندگی میں بعض اصول وضع کئے تھے جن پر وہ زندگی بھر عمل پیرا رہے۔ ممتحن اور ممتحن اعلیٰ ہونے کی حیثیت میں بھی انہیں انہی اصولوں پر کاربند دیکھا گیا ہے۔ وہ ہر قسم کے لالچ اور خوف سے مبرا تھے اور اس سلسلے میں ناجائز سفارش کرنے کی کسی کو جرأت ہی نہ ہوتی تھی۔ اگر بالفرض محال کسی نے جرأت رندانہ کر بھی لی تو اقبالؒ نے اس سفارش کو قبول نہ کیا۔

مولوی محمد شفیع نے ایک بار ان سے کسی کے لئے سفارش کرنے کے بارے میں لکھا تو انہوں نے دو ٹوک الفاظ میں جواب دیا:

> "آپ کو معلوم ہے کہ میں لوگوں کی سفارش نہیں کرتا۔ تجربہ ثابت کرتا ہے کہ ایسی سفارشات شاذ و نادر ہی کارگر ہوتی ہیں۔ میں تو اس سلسلے میں اپنے گذشتہ گناہوں سے پشیمان ہوں۔ تجربے نے مجھ پر یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ یہ خودداری کے قطعی منافی ہے۔ اب آپ کے لیے دعا کرنے کو جی چاہتا ہے۔ بلاتمیز سفارش کرتے چلے جانا مجھے ذلت انگیز معلوم ہوتا ہے۔"[1]

مشہور ادیب ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب "عہدِ خیام" لکھی تو اس کا انتساب اقبالؒ کے نام کرنا چاہا۔ اس ضمن میں انہوں نے حضرت علامہ اقبال کی خدمت میں ایک خط تحریر کیا۔ اقبال نے جو اس قسم کے نام و نمود سے اجتناب فرماتے تھے، معذرت کی۔ برنی صاحب خواجہ حسن نظامی سے رقعہ لکھا کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ باتوں باتوں میں انہیں معلوم ہوا کہ اقبالؒ بی۔ اے کے فلسفے کے ممتحن ہیں۔ انہوں نے جسارت کرکے اپنا رول نمبر پیش کر دیا جس پر اقبال خفا ہو گئے اور ملاقات منقطع ہو گئی۔ برنی صاحب نے اس واقعے سے کبیدہ خاطر ہو کر اقبال کی خدمت میں خط لکھا جس کا انہوں نے مندرجہ ذیل جواب دیا:

> "میں اس عزت کا نہایت مشکور ہوں جو آپ مجھے دینا چاہتے ہیں مگر افسوس ہے کہ میں اسے قبول کرنے

---

[1] اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۳۰۸، ۳۰۹۔

قاصر ہوں اور اس وجہ سے کہ مجھے اس قسم کے نام و نمود سے قطعی اجتناب ہے۔ مجھے یقین ہے کہ آپ مجھے معاف فرمائیں گے۔

تعجب ہے کہ اس واقعہ کو آپ کشیدگی تعلقات سے تعبیر فرماتے ہیں اس واقعہ سے پہلے میرے آپ کے کوئی تعلقات نہیں تھے اور میں نے اس موقع پر جو کچھ عرض کیا تھا، اس میں میں اخلاقی اعتبار سے بالکل حق بجانب تھا اس کو آپ بخوبی سمجھتے تھے اور یقیناً اب بھی سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی اور معاملہ ہوتا یا اب ہو تو میں ہر طرح سے آپ کی مدد کے لئے حاضر ہوں۔"[1]

الحاج جلال الدین اکبر[2] راوی ہیں کہ انہوں نے ۱۹۲۷ء میں بی۔ اے (آنرز) پاس کیا۔ بی اے (آنرز) فارسی کا پرچہ اقبال نے مرتب فرمایا تھا۔ اکبر صاحب انگریزی ادبیات کے طالب علم تھے اور ان کے ایک ہم جماعت حافظ عبدالمجید تھے جو اقبال کے عزیز تھے۔ اقبال نے جب پرچہ جات جانچے تو فرمایا "تمہارے ساتھ ایک لڑکا اکبر پڑھتا ہے۔ اس کے پرچے اتنے عمدہ ہیں کہ میں نے ایسے پرچے آج تک نہیں دیکھے۔" حافظ عبدالمجید نے کہا "اکبر میرے دوست ہیں اور انگریزی ادبیات کے طالب علم ہیں۔" بی۔ اے کا نتیجہ نکلا تو اکبر اول آئے۔ حافظ صاحب نے کہا "اکبر صاحب! اگر آپ ایم۔ اے فارسی میں داخلہ لیں تو ہم آپ کی مدد کریں گے۔ ان دنوں "EXHIBITION PRIZE" تھرڈ ایئر کے طالب علم کو ملتا تھا اور چار سال تک جاری رہتا تھا۔ اکبر صاحب نے ہامی بھر لی اور ایم۔ اے فارسی میں داخلہ لے لیا۔ ایم۔ اے فارسی میں اول آنے والے طالب علم کو برطانیہ میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لئے سٹیٹ سکالرشپ ملتا تھا۔ حافظ عبدالمجید نے اکبر صاحب کو یقین دلایا کہ وہ انہیں سکالرشپ دلوانے میں ہر ممکن مدد دیں گے۔

۱۹۲۹ء میں اقبال صدر ممتحن اور پیپر سیٹر تھے۔ اکبر صاحب نے حافظ صاحب کے کہنے اور یقین دہانی پر ایم۔ اے فارسی میں داخلہ لے لیا اور ۱۹۲۹ء میں امتحان میں شریک ہو گئے۔ اکبر صاحب کا بیان ہے کہ پرچہ بہت لمبا تھا اور وقت تھوڑا تھا چنانچہ وقت کی کمی کے باعث وہ صرف اسی نمبروں کا پرچہ حل کر سکے۔ پرچے میں غالب اور نظیری کی نظموں کا موازنہ کروایا گیا تھا۔ وقت کی کمی کی وجہ سے وہ پریشانی کے عالم میں موازنے کی بجائے فارسی نظموں کا انگریزی میں ترجمہ کر آئے۔ امتحان کے بعد اکبر صاحب نے پرچہ حافظ محمود شیرانی کو دکھایا تو انہوں نے استفسار کیا کہ یہ پرچہ کس نے بنایا ہے۔

اکبر صاحب نے جواب میں "اقبال" کا نام لیا۔ اکبر صاحب سمجھتے تھے کہ سوال غلط ہونے کی وجہ سے وہ اس پرچے میں پاس نہ ہو سکیں گے۔ چنانچہ حافظ محمود شیرانی، سر عبدالقادر اور جلال الدین اکبر اقبال کی خدمت میں حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ

---

[1] انوارِ اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار مطبوعہ اقبال اکادمی، کراچی ۱۹۶۷ء صفحہ ۱۴۱

[2] ولادت دسمبر ۱۹۰۳ء۔ مصنف "نقش اور رنگ"۔ آپ بہت اچھے شاعر ہیں اور آپ کو "پنجاب کا حسرت موہانی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ آپ کو یہ شرف حاصل ہے کہ آپ نے اقبال سے "زبورِ عجم" سبقاً پڑھی۔

اگر اکبر فیل ہو گئے تو میرٹ سکالرشپ کسی ہندو لے جائے گا۔ جب پرچہ دیکھا گیا تو چھپن نمبر تھے۔ اب تینوں حضرات کی نظریں اقبالؒ پر جمی ہوئی تھیں۔ آپ نے جواب دیا:

> "میں جانتا تھا کہ امیدوار کو فارسی بہت اچھی آتی ہے۔ وہ ایک اچھا شاعر بھی ہے اور ہونہار طالب علم بھی لیکن سکالرشپ کا معاملہ اس اکیلے کی ذات سے وابستہ ہے۔ جو مستحق ہے، اُسے یہ سکالرشپ ملنا چاہیے۔ میرے کچھ اصول ہیں جن پر میں کاربند ہوں اور اپنے افعال کا جواب دہ ہوں۔ اخلاقی اعتبار سے بھی میں ایسا کرنے سے قاصر ہوں۔ امید ہے آپ مجھے معاف فرمائیں گے۔"

اکبر صاحب کا کہنا ہے کہ صرف دو نمبروں کی کمی کی وجہ سے میرٹ سکالرشپ کسی ہندو طالب علم کو مل گیا۔ اس کے بعد وہ ایسے دل برداشتہ ہوئے کہ پھر امتحان کا نام ہی نہ لیا۔

جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اقبالؒ نے اپنے ممتحن ہونے کا اکثر جگہ ذکر کیا ہے۔ مولانا حبیب الرحمن شروانی کے نام ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:

> "مڈل کے امتحان کے پرچوں سے فراغت نہ ہوئی۔ طبیعت کو یکسوئی کس طرح نصیب ہوتی۔"
>
> ایف۔ اے کے امتحان کے پرچے مضمون "تاریخ یونان و روما" کے دیکھ رہا ہوں۔ سامنے بنڈل رکھا ہے اور نتیجہ بھیجنے میں چار دن کا عرصہ باقی رہ گیا ہے"[1]

ایک اور خط میں جو مولانا غلام قادر گرامی کو لکھا گیا، اقبال نے پرچوں کی وجہ سے مصروفیت۔ کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ رقم طراز ہیں:

> "میں امتحانوں کے پرچوں میں سخت مصروف رہا۔ اس واسطے جواب نہ لکھ سکا۔ یہ کام ابھی تک جاری ہے اور غالباً پندرہ بیس روز اور جاری رہے گا۔ اور دنوں کی نسبت میرے پاس کام بھی زیادہ ہوتا ہے کیونکہ دیگر یونیورسٹیوں کے پرچے بھی ہوتے ہیں۔ بہر حال خدا کے فضل و کرم سے اب کام ہلکا ہو چلا ہے"[2]

۱۹۱۸ء میں پنجاب یونیورسٹی نے ایم اے (فارسی) کا امتحان لینے کا فیصلہ کیا تو نصاب مرتب کرنے کے علاوہ صدر ممتحن علامہ اقبالؒ مقرر کئے گئے۔ اس امر کا اظہار انہوں نے مولانا گرامی کے نام اپنے مکتوب محررہ ۱۰ جون ۱۹۱۸ء میں فرمایا ہے:

> "پنجاب یونیورسٹی میں اب فارسی کے ایم۔ اے کا امتحان بھی ہوا کرے گا۔ میں اس کے لئے کورس تجویز کر رہا ہوں۔ آپ کا مطبوعہ کلام کچھ ہو تو اس میں درج کر دوں۔ وہ مثنوی جو آپ نے شائع کی تھی، کیا اب بھی کہیں سے مل سکتی ہے۔ میرا ارادہ ہے کہ اس امتحان میں ایک پرچہ ہندوستان کے فارسی شعراً کا ہو۔ اس ضمن

---

[1] اقبال نامہ جلد اول صفحہ ۹۰۔ اس خط پر تاریخ درج نہیں۔ یہ خط بھاٹی دروازہ لاہور سے تحریر کیا گیا اس خط میں جو نظم زیر بحث ہے وہ ۱۰ مارچ ۱۹۰۳ء کے اخبار وطن لاہور میں درج تھی۔ لہٰذا یہ خط بھی اسی زمانے میں لکھا گیا ہو گا۔

[2] مکاتیب اقبال بنام گرامی (مرتبہ محمد عبداللہ قریشی مطبوعہ اقبال اکادمی، کراچی، ۱۹۶۹ء) صفحہ ۲۱۵

ہیں آپ بھی آجائیں گے[1]

اسی طرح مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں ممتحن ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔ جس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال صرف پنجاب یونیورسٹی ہی کے پرچے نہ مرتب کرتے یا جانچتے تھے بلکہ الہ آباد یونیورسٹی کے پرچے بھی سیٹ کرتے تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"..... پنجاب اور الہ آباد کی یونیورسٹیوں میں عربی اور فلسفہ میں بی۔اے اور ایم۔اے کا ممتحن مقرر کیا گیا اور اب بھی ہوں۔ امسال الہ آباد یونیورسٹی کے ایم۔اے کے دو پرچے میرے پاس تھے پنجاب میں بی۔اے کی فارسی کا ایک پرچہ اور ایم۔اے کے فلسفے کے دو پرچے میرے پاس ہیں۔"[2]

ایک اور خط میں جو مہاراجہ کشن پرشاد شاد ہی کے نام ۱ اپریل ۱۹۱۵ء کو تحریر کیا، فرماتے ہیں:

"پنجاب یونیورسٹی بی۔اے اور ایم۔اے کے کاغذات میرے پاس ہیں۔ آج کل امتحانوں کے دن ہیں۔ اس کام کو ادھورا چھوڑ کر لاہور سے باہر نہیں نکل سکتا۔ مئی کے آخر تک اس کام سے فرصت ہو جائے گی۔"[3]

دیگر مصروفیات کے علاوہ حضرت علامہؒ کے پاس پرچوں کا اس قدر کام تھا کہ بعض اوقات انھیں انکار کرنا پڑتا تھا۔ اس سلسلے میں مہاراجہ کشن پرشاد شاد کے نام ایک خط میں رقمطراز ہیں:۔

"چند روز ہوئے حیدرآباد کے محکمۂ تعلیم کی طرف سے ایک خط آیا تھا کہ بیت العلوم دکن کے امتحان تاریخ اسلامی کے لیے پرچۂ سوالات تیار کر دوں۔ پچھلے سال پرچہ بنا دیا تھا مگر امسال الہ آباد و پنجاب کی دونوں یونیورسٹیوں کے امتحانات ایم۔اے کا کام میرے سپرد تھا۔ فرصت نہ تھی۔ مجبوراً انکار کرنا پڑا۔"[4]

امتحانات کے پرچے تیار کرنے کے علاوہ آپ کو زبانی امتحان لینے کے لیے بھی لاہور سے باہر جانا پڑتا تھا مثلاً الہ آباد، حیدرآباد، علی گڑھ وغیرہ۔ الہ آباد جانے کے سلسلے میں خان نیاز الدین خاں کے نام اپنے ایک خط محررہ ۹ مارچ ۱۹۱۸ء میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"چند روز میں ایم اے کا زبانی امتحان لینے کے لیے الہ آباد جانے والا ہوں اور یہ ممتحنی میں نے محض اس واسطے قبول کر لی کہ مولانا اکبر کی زیارت کا بہانہ ہو جائے گا۔"[5]

---

[1] مکاتیب اقبال بنام گرامی صفحہ ۱۲۵

[2] شاد اقبال صفحہ ۴۴ تا ۴۹۔

[3] اقبال بنام شاد (صحیفہ اقبال نمبر حصہ اول) اکتوبر ۱۹۷۳ء صفحہ ۱۴۴۔

[4] شاد اقبال صفحہ ۳۰ (خط محررہ ۲۳ جنوری ۱۹۱۷ء)

[5] مکاتیب اقبال بنام نیاز الدین خاں صفحہ ۱۳۔

راقم کی تحقیق کے مطابق اقبال نے جو امتحانی پرچے سیٹ کئے ان کی تفصیل پیش کی جاتی ہے۔ اقبال نے سنہ ۱۹۰۰ء میں سب سے پہلا پرچہ دسویں جماعت کی فارسی کا مرتب فرمایا۔[1] اس زمانے میں آپ اورینٹل کالج میں میکلوڈ عربک ریڈر تھے۔ قواعد و ضوابط کے مطابق صدر ممتحن کو نہ صرف پرچہ سیٹ کرنا ہوتا تھا بلکہ پانچ فی صد پرچے بھی دیکھنے پڑتے تھے جو نائب ممتحن جانچ کر صدر ممتحن کو بھیجتے تھے۔ یہ پرچہ دو حصوں پر مشتمل تھا

ا۔ فارسی سے اردو ترجمہ

ب۔ گرامر و اردو سے فارسی ترجمہ[2]

سنہ ۱۹۰۱ء میں بھی اقبالؒ نے دسویں جماعت کا فارسی کا پرچہ سیٹ کیا۔[3]

سنہ ۱۹۰۲ء میں پھر اقبالؒ نے انٹرنس کا فارسی کا پرچہ مرتب کیا۔[4] ان دنوں آپ یونیورسٹی اورینٹل کالج میں میکلوڈ عربک ریڈر کی حیثیت سے خدمات انجام دے رہے تھے۔ نیز سنہ ۱۹۰۲ء میں آپ نے مڈل کا اردو زبان (خوش خطی و ترجمہ) کا پرچہ بھی سیٹ کیا۔[5]

سنہ ۱۹۰۳ء میں اقبالؒ نے مڈل کا اردو پرچہ مولوی محمد عبداللہ ٹونکی پروفیسر اورینٹل کالج کے ساتھ مل کر جانچا۔[6]

سنہ ۱۹۰۴ء میں آپ نے مڈل کا اردو پرچہ مرتب کیا۔ اس وقت آپ گورنمنٹ کالج لاہور میں اسسٹنٹ پروفیسر تھے۔[7] نیز ۱۹۰۵ء میں آپ نے انٹرنس کے اردو اور فارسی کے پرچہ جات سیٹ کئے جبکہ آپ کا تعلق گورنمنٹ کالج سے تھا اور اسسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے خدمات انجام دے رہے تھے۔[8]

۲ مارچ ۱۹۱۰ء کو انڈین یونیورسٹیز ایکٹ ۱۹۰۴ء کے تحت چانسلر پنجاب یونیورسٹی نے اقبال کو پنجاب یونیورسٹی کا فیلو نامزد کیا۔[9]

سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی نے ۱۹۱۱ء کے لیے آپ کو انٹرمیڈیٹ کے فلسفہ اور عربی (اے) کے پرچہ جات کے لیے صدر ممتحن مقرر کیا اس وقت آپ گورنمنٹ کالج لاہور میں پروفیسر تھے۔[10] نیز آپ کو ایف۔ ای۔ ایل کے امتحان (منعقدہ اپریل ۱۹۱۱ء) کا ممتحن بھی مقرر کیا گیا۔ اس کا فیصلہ بورڈ آف سٹڈیز ان لاء کے اجلاس میں کیا گیا جو مسٹر آر مقریڈ چیف جسٹس کی صدارت میں ۱۱ نومبر ۱۹۱۰ء بروز ہفتہ بوقت ساڑھے تین بجے منعقد ہوا۔[11]

۱۹۱۱ء ہی میں اقبال "اورینٹل" اور "آرٹس" فیکلٹی کے فیلو مقرر کئے گئے۔ اس کا فیصلہ سنڈیکیٹ کے اجلاس منعقدہ ۲۶ مئی ۱۹۱۱ء

---

[1] پنجاب گزٹ یکم فروری ۱۹۰۰ء حصہ سوم صفحہ ۲۴۹

[2] پنجاب گزٹ ۲۸ فروری ۱۹۰۱ء حصہ سوم صفحہ ۳۶۱۔

[3] پنجاب گزٹ ۷ اگست ۱۹۰۲ء حصہ سوم صفحہ ۱۰۸۵۔

[4] پنجاب گزٹ ۷ اگست ۱۹۰۲ء حصہ سوم صفحہ ۱۰۸۹۔

[5] پنجاب گزٹ ۱۷ ستمبر ۱۹۰۳ء حصہ سوم، صفحہ ۱۱۰۱۔

[6] پنجاب گزٹ ۲۵ اگست ۱۹۰۴ء حصہ سوم صفحہ ۱۱۷۷۔

[7] پنجاب گزٹ ۲۵ اگست ۱۹۰۴ء حصہ سوم، صفحہ ۱۱۶۸۔

[8] پنجاب گزٹ ۲۱ مئی ۱۹۰۵ء حصہ اول، صفحہ ۴۱۵۔

[9] پنجاب گزٹ ۲۴ مارچ ۱۹۱۰ء حصہ اول صفحہ ۱۳۰

[10] پنجاب گزٹ ۲۰ جنوری ۱۹۱۱ء حصہ سوم صفحہ ۸۹۔

[11] پنجاب گزٹ ۱۹ مئی ۱۹۱۱ء حصہ سوم صفحہ ۴۸۵۔

کو کیا گیا ۔[1]

۱۹۱۲ء میں آپ انٹرمیڈیٹ کے عربی پرچہ (ب) کے ممتحن مقرر کئے گئے ۔ یہ تقرر سنڈیکیٹ کے فیصلہ کی رو سے عمل میں آیا۔[2] علاوہ ازیں آپ بی ۔ اے فلسفہ (پاس و آنرز) کے ب پرچے کے ممتحن بھی مقرر کئے گئے[3] یکم اپریل ۱۹۱۲ء کو سنڈیکیٹ کا اجلاس منعقد ہوا جس میں مختلف فیکلٹیوں کے اراکین نامزد کئے گئے ۔ اقبالؒ "حسب سابق" "اورینٹل" اور "آرٹس" فیکلٹی کے رکن مقرر کئے گئے تھے[4]

۱۹۱۳ء میں منعقد ہونے والے انٹرنس کے امتحان کے فارسی پرچہ الف کے اقبالؒ ممتحن مقرر کئے گئے جبکہ فارسی پرچہ ب حاجی سید جلال الدین حیدر ایم۔ اے پروفیسر ایچی سن کالج لاہور نے مرتب کیا۔ نیز اقبالؒ کو بی ۔ اے فارسی (پاس و آنرز) کے پرچہ الف کا ممتحن مقرر کیا گیا جبکہ فارسی پرچہ ب ایم محمد کاظم شیرازی معلم فارسی، بورڈ آف ایگزامینرز، کلکتہ نے سیٹ کیا[5]

۱۹۱۳ء میں لئے جانے والے بی ۔ اے فلسفہ کے پرچہ ب کے ممتحن بھی اقبالؒ مقرر ہوئے ۔ فلسفے کا الف پرچہ مسٹر پی۔ دتہ پروفیسر اورینٹل کالج لاہور نے سیٹ کیا۔ نیز اقبالؒ نے ایم۔ اے فلسفہ کا پرچہ مسٹر ایل۔ پی۔ سانڈرز پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور اور پروفیسر مسٹر ایچ ڈی گرس والڈ، ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی، پروفیسر ایف۔ سی۔ کالج لاہور کے اشتراک سے مرتب کیا[6]

۱۹۱۴ء میں اقبالؒ نے انٹرمیڈیٹ کا فارسی الف (پاس و آنرز) پرچہ سیٹ کیا جبکہ ب پرچہ ایم محمد کاظم شیرازی معلم فارسی بورڈ آف ایگزامینرز، کلکتہ نے بنایا۔

۱۹۱۴ء کا ایم اے فلسفہ کا پرچہ تین آدمیوں کے اشتراک سے تیار ہوا، یعنی مسٹر ایل۔ پی سانڈرز بی اے پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور، شیخ محمد اقبال ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لاء لاہور اور این ۔ کے ۔ سین، ایم۔ اے، پروفیسر سینٹ سٹیفن کالج دہلی تھے[7]

۱۹۱۵ء میں سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی نے بی ۔ اے فارسی (پاس و آنرز) کے لئے ممتحن مقرر کئے ان کی تفصیل یہ ہے:

پرچہ اے	شیخ محمد اقبال، ایم اے، پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لاء، لاہور۔
پرچہ بی	ایم محمد کاظم شیرازی، کلکتہ ۔

---

[1] پنجاب گزٹ یکم ستمبر ۱۹۱۱ء حصہ سوم، صفحہ ۱۰۱۲ ۔

[2] " " صفحہ ۱۰۲۸ ۔

[3] " " صفحہ ۱۰۲۹ ۔

[4] پنجاب گزٹ ۲۸ جون ۱۹۱۲ء حصہ سوم صفحہ ۲۳۹ ۔

[5] پنجاب گزٹ ۱۰ جنوری ۱۹۱۳ء حصہ سوم صفحہ ۵۵

[6] ایضاً صفحہ ۹۱

[7] پنجاب گزٹ ۱۹ دسمبر ۱۹۱۳ء حصہ سوم، صفحہ ۱۵۳۳-۱۵۳۴

اسی سال کے امتحان بی۔ اے فلسفہ (آنرز) کے لئے مندرجہ ذیل ممتحن مقرر کیے گئے:

۱- ڈاکٹر محمد اقبال (ایلی مینٹس آف فلاسفی)
۲- مسٹر منوہر لال (اسپیشل فلاسفر)[1]

۱۹۱۶ء میں ایم۔ اے فلسفہ کے لئے مندرجہ ذیل اصحاب ممتحن (مشترک) مقرر ہوئے:

۱- پروفیسر این۔ کے۔ سین، ایم۔ اے سینٹ سٹیفن کالج، دہلی۔
۲- ڈاکٹر محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لا، لاہور
۳- ڈاکٹر ایچ۔ ڈی۔ گریس والڈ، ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی لٹ[2]

۱۹۱۷ء میں منعقد ہونے والے امتحان "انٹرمیڈیٹ اردو" کے لیے دو مشترک ہیڈ ایگزامینر مقرر کیے گئے:

۱- ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لا، لاہور
۲- مرزا محمد سعید، ایم۔ اے، گورنمنٹ کالج، لاہور۔

اور بی۔ اے فلاسفی (آنرز) کے لیے سپیشل فلاسفی کی حیثیت سے مسٹر منوہر لال ایم۔ اے، بار ایٹ لا، لاہور اور (جنرل فلاسفی) ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لا، لاہور مقرر کیے گئے[3]۔ جبکہ بی۔ اے فارسی کے لئے مندرجہ ذیل اصحاب کا تقرر عمل میں آیا:

(الف) (پاس) ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لا، لاہور۔
(ب) (آنرز) ایم محمد کاظم شیرازی، معلم فارسی، بورڈ آف ایگزامینرز، کلکتہ۔
(ج) (پاس و آنرز) ڈاکٹر عظیم الدین احمد، پی ایچ ڈی اورینٹل کالج۔ لاہور[4]

جبکہ ایم۔ اے فلاسفی کے لیے مندرجہ ذیل اصحاب مقرر کیے گئے:

۱- ڈاکٹر ڈبلیو۔ ڈی۔ رہیگ، ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی۔ اسلامیہ کالج لاہور
۲- ڈاکٹر محمد اقبالؒ، ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی۔ بار ایٹ لا، لاہور
۳- پروفیسر این۔ کے۔ سین، ایم اے سینٹ سٹیفن کالج، دہلی[5]

۱۹۱۸ء کے ایم۔ اے فلاسفی کے امتحان کے لیے حسب ذیل مشترک ممتحن مقرر کیے گئے۔ ان کا تقرر سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی کے اجلاس منعقدہ یکم فروری ۱۹۱۸ء کی رو سے عمل میں آیا:

---

[1] پنجاب گزٹ ۱۸ دسمبر ۱۹۱۲ء، حصہ سوم، صفحہ ۱۷۹۳ -
[2] پنجاب گزٹ ۵ مئی ۱۹۱۶ء، حصہ سوم صفحہ ۶۱۰، ۶۱۵ -
[3] پنجاب گزٹ ۲ مارچ ۱۹۱۷ء، حصہ سوم صفحہ ۲۷۸، ۲۷۹ -
[4] پنجاب گزٹ ۲ مارچ ۱۹۱۷ء، حصہ سوم صفحہ ۲۸۰ -
[5] پنجاب گزٹ ۲۰ ستمبر ۱۹۱۸ء، حصہ سوم، صفحہ ۱۱۴۹ -

۱۔ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم اے، پی ایچ۔ ڈی بار ایٹ لاء، لاہور
۲۔ ایس۔ سی رائے، ایم۔ اے۔ دیال سنگھ کالج لاہور
۳۔ ڈاکٹر ڈبلیو۔ ڈی۔ بیگ، ایم۔ اے۔ پی ایچ۔ ڈی۔ اسلامیہ کالج لاہور۔[1]

۱۹۱۹ء کے لئے سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۴ جون ۱۹۱۸ء میں مندرجہ ذیل اصحاب کا تقرر کیا:

انٹرمیڈیٹ

اردو پرچہ اے	شیخ عبدالقادر بی۔ اے، بار ایٹ لاء، لائل پور۔
اردو پرچہ بی	ایم غلام بھیک نیرنگ بی۔ اے، ایل ایل بی پلیڈر، انبالہ۔

بی۔ اے (فارسی، پاس و آنرز)

پرچہ اے	ڈاکٹر شیخ محمد اقبال، ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لاء لاہور
پرچہ بی	ڈاکٹر عظیم الدین احمد، پی ایچ۔ ڈی۔ اورینٹل کالج لاہور[2]

اور ایم۔ اے فلاسفی کا چھٹا پرچہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لاء لاہور نے بنایا[3] یہ پرچہ جواب مضمون پر مشتمل تھا۔

۱۹۲۰ء میں اقبالؒ بی۔ اے فارسی، فلسفہ اور ایل ایل بی کے ممتحن مقرر ہوئے جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

بی۔ اے (فارسی پاس و آنرز)

پرچہ اے	ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لاء لاہور
	ایم محمد شفیع، ایم اے، پروفیسر عربی، اورینٹل کالج لاہور[4]

بی۔ اے (فلاسفی آنرز)

پرچہ اے (جنرل فلاسفی)	مسٹر منوہر لال ایم۔ اے، بار ایٹ لاء، لاہور
پرچہ بی (سپیشل فلاسفی)	ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لاء، لاہور[5]

جسٹس شادی لال، ایم۔ اے، بی۔ سی۔ ایل، بار ایٹ لاء کی صدارت میں "بورڈ آف سٹڈیز ان لاء" کا جو اجلاس ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۹ء بروز پیر بوقت چار بجے شام منعقد ہوا، اس کے فیصلے کی رو سے اقبالؒ ایل ایل۔ بی (برائے ۱۹۲۰ء) کے دوسرے پرچے کے ممتحن مقرر کئے گئے[6]

---

[1] پنجاب گزٹ ۵ ستمبر ۱۹۱۸ء، حصہ سوم، صفحہ ۱۱۴۹ ۔

[2] پنجاب گزٹ ۲۵ دسمبر ۱۹۱۸ء، حصہ سوم صفحہ ۱۲۰۱ تا ۱۲۰۳ ۔

[3] پنجاب گزٹ ۲۰ مارچ ۱۹۱۹ء، حصہ سوم، صفحہ ۴۶۱ ۔

[4] پنجاب گزٹ ۱۵ اگست ۱۹۱۹ء، حصہ سوم، صفحہ ۱۱۱۶ ۔

[5] پنجاب گزٹ ۱۵ اگست ۱۹۱۹ء، حصہ سوم، صفحہ ۱۱۱۷ ۔

[6] پنجاب گزٹ ۱۳ فروری ۱۹۲۰ء، حصہ سوم، صفحہ ۱۵۹ ۔

علاوہ ازیں سنڈیکیٹ کے اجلاس منعقدہ ۶ر فروری ۱۹۲۰ء کی مقرر کردہ اسپیشل کمیٹی نے جن ممتحن کا تقرر کیا ان میں اقبال کو ایم اے (فلاسفی) برائے ۱۹۲۰ء کا چوتھا پرچہ (فلاسفی آف ریلیجن) بنانے کا اختیار دیا گیا[1]

۷ر نومبر ۱۹۲۱ء بروز پیر بوقت پانچ بجے شام بورڈ آف سٹڈیز کا اجلاس منعقد ہوا جس میں ایم اصغر علی، ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لا، ڈاکٹر صدر الدین ایم۔ اے۔ ڈی۔ لٹ، قاضی فضل حق، ایم۔ اے، ایم محمد دین بی۔ اے، شمس العلما محمد حسین آزاد اور مولوی محمد شفیع (کنوینر) شریک تھے۔ اجلاس میں ایم۔ اے فارسی (۱۹۲۲ء) کے لئے ممتحن حضرات کا تقرر عمل میں آیا۔ ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ دوسرے پرچے کے ممتحن مقرر کئے گئے جبکہ باقی پانچ پرچوں کے لئے ایم محمد دین (چیف جج بہاولپور) ایم محمد اسمٰعیل (ایف سی کالج)، قاضی فضل حق (گورنمنٹ کالج) اے۔ ایم۔ منتر (دیال سنگھ کالج) اور مولوی محمد شفیع (اورینٹل کالج) مقرر کئے گئے[2]

۲۸ر نومبر ۱۹۲۱ء کو ساڑھے چھ بجے شام سینٹ ہال لاہور میں بورڈ آف سٹڈیز ان فلاسفی کا اجلاس منعقد ہوا جس میں مسٹر منوہر لال ایم۔ اے، ایم۔ ایل۔ سی، بار ایٹ لا، ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لا، این۔ کے۔ سین، ایم اے، دیوان چند ایم۔ اے، جی۔ سی۔ چٹرجی، ایم۔ اے۔ آئی۔ ای۔ ایس شریک ہوئے۔ بورڈ نے ۱۹۲۲ء کے لیے ایم۔ اے فلاسفی کے لئے پرچے بنانے کے لیے ممتحن مقرر کئے۔ تیسرا (فلاسفی آف ریلیجن) اور چھٹا (جواب مضمون) کا پرچہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم اے پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لا کے سپرد کیا گیا[3]

۲۳ر جنوری ۱۹۲۲ء بروز پیر بوقت ساڑھے پانچ بجے شام بورڈ آف اورینٹل سٹڈیز کا اجلاس ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ کی صدارت میں سینٹ ہال لاہور میں منعقد ہوا۔ قاضی فضل حق، ایم اے، شمس العلما مولوی محمد حسین آزاد اور مولوی محمد شفیع ایم اے (کنوینر) شریک جلسہ ہوئے۔ اجلاس میں ایم۔ او۔ ایل کے لیے مندرجہ ذیل ممتحن مقرر کئے گئے۔ ڈاکٹر صاحبان دونوں بورڈ آف اورینٹل سٹڈیز کے ڈین تھے۔

پہلا و دوسرا پرچہ	مولوی میر حسن، مرے کالج سیالکوٹ
تیسرا و چوتھا پرچہ	مولوی اصغر علی روحی ایم۔ او۔ ایل، اسلامیہ کالج لاہور
پانچواں و چھٹا پرچہ	شمس العلما مولوی محمد حسین آزاد ایف سی کالج لاہور[4]

سنڈیکیٹ کی مقرر کردہ ریوائزنگ کمیٹی نے ۱۹۲۳ء میں منعقد ہونے والے فلسفہ بی۔ اے آنرز اور ایم اے کے امتحان کے لیے مندرجہ ذیل ممتحن مقرر کئے:

---

[1] پنجاب گزٹ ۲۵ر جون ۱۹۲۰ء حصہ سوم، صفحہ ۷۸۷۔

[2] پنجاب گزٹ ۱۳ر جنوری ۱۹۲۲ء حصہ سوم الف صفحہ ۲۲ و ۲۳۔

[3] پنجاب گزٹ ۱۰ر فروری ۱۹۲۲ء حصہ سوم الف، صفحہ ۷۱۔

[4] پنجاب گزٹ ۲۸ر اپریل ۱۹۲۲ء حصہ سوم الف صفحہ ۱۱۵، ۱۱۶۔

بی۔ اے آنرز فلسفہ

پرچہ اے	منوہر لال ایم۔ اے، ایم۔ ایل۔ سی بار ایٹ لاء لاہور
پرچہ بی	ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم۔ اے، پی ایچ۔ ڈی، بار ایٹ لاء لاہور۔

ایم۔ اے فلسفہ

چوتھا پرچہ (فلاسفی آف ریلیجن)	ڈاکٹر گرسوالڈ، ایف سی کالج لاہور۔
پانچواں پرچہ (ماڈرن فلاسفرز)	ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لاء
سپیشل فلاسفر	منوہر لال ایم۔ اے، بار ایٹ لاء[1]

ایم۔ اے فارسی

پہلا پرچہ	مولوی محمد الدین فاضل ممبر بہاولپور۔
دوسرا پرچہ	ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لاء
تیسرا پرچہ	قاضی فضل حق، گورنمنٹ کالج لاہور۔
چوتھا پرچہ	کے۔ ایم۔ جترا، دیال سنگھ کالج لاہور۔
پانچواں پرچہ	مولوی محمد اسمٰعیل، ایف سی کالج لاہور
چھٹا پرچہ	مولوی محمد شفیع، اورینٹل کالج لاہور[2]

بی۔ اے فارسی (پاس اور آنرز)

پرچہ اے	ڈاکٹر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لاء (پیپر سیٹر) ایم محمد اقبالؒ ایم۔ اے اورینٹل کالج لاہور۔
پرچہ بی	مولوی محمد شفیع ایم۔ اے، اورینٹل کالج لاہور[3]

ایل ایل بی (نیو گروپ)

یہ امتحان چھ پرچوں پر مشتمل تھا، پہلا پرچہ لالہ مولچند ایم۔ اے، ایل ایل بی، وکیل ہائی کورٹ لاہور، دوسرا پرچہ ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ایم اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لاء، تیسرا پرچہ ڈاکٹر ایس۔ سی بنرجی بار ایٹ لاء کلکتہ، چوتھا پرچہ تاج احمد بار ایٹ لاء، الہ آباد، پانچواں پرچہ ویس راج سہنی بار ایٹ لاء لاہور اور چھٹا پرچہ لالہ روشن لال وکیل ہائی کورٹ لاہور نے سیٹ کیا۔[4]

---

[1] پنجاب گزٹ ۷ جولائی ۱۹۲۲ء حصہ سوم الف صفحہ ۲۰۶ اور ۲۰۷۔

[2] پنجاب گزٹ ۷ جولائی ۱۹۲۲ء حصہ سوم الف صفحہ ۲۰۷۔ [3] پنجاب گزٹ، ۷ جولائی ۱۹۲۲ء حصہ سوم الف صفحہ ۲۰۸۔

[4] پنجاب گزٹ ۷ جولائی ۱۹۲۲ء حصہ سوم الف صفحہ ۲۱۲۔

بورڈ آف سٹڈیز ان فلاسفی کی تجویز پر ریوائزنگ کمیٹی نے ۱۹۲۳ء میں منعقد ہونے والے ایم۔اے فلاسفی کے امتحان کے لیے ڈاکٹر سر محمد اقبال ایم۔اے۔ پی ایچ۔ڈی، بار ایٹ لاء، لاہور کو پہلے پرچے کا بھی ممتحن مقرر کیا۔[1]

۱۹۲۴ء میں منعقد ہونے والے امتحانات کے لیے مندرجہ ذیل ممتحن مقرر کیے گئے[2]۔ ان کے اسمائے گرامی کے سامنے پرچوں کی تفصیل بھی درج ہے۔

بی۔اے فارسی (پاس و آنرز)

پرچہ اے	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ، ایم۔اے، پی ایچ۔ڈی، بار ایٹ لاء، لاہور (ہیڈ پیپر سیٹر) ایم محمد اقبال ایم۔اے، پروفیسر اورینٹیل کالج، لاہور۔
پرچہ بی	مولوی محمد شفیع، ایم۔اے، اورینٹیل کالج، لاہور۔

ایم۔اے فارسی

پہلا پرچہ	پروفیسر محمد اقبال، ایم۔اے، اورینٹیل کالج، لاہور
دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ، ایم۔اے، پی ایچ۔ڈی، بار ایٹ لاء، لاہور[3]

بی۔اے فلاسفی (آنرز) ایم۔اے

ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ۔ڈی، بار ایٹ لاء، لاہور نے پہلا پرچہ (ایلیمنٹس آف فلاسفی) بنایا نیز ایم۔اے فلاسفی کے دو پرچے (چوتھا اور پانچواں) سیٹ کیے تھے[4]۔ علاوہ ازیں ریوائزنگ کمیٹی نے بورڈ آف سٹڈیز ان فلاسفی کی تجویز پر آپ کو پہلا پرچہ بنانے کا اختیار بھی دے دیا۔ چنانچہ آپ نے ایم۔اے فلاسفی کا پہلا پرچہ (اخلاقیات) بھی سیٹ کیا تھا۔

ایل ایل بی (نیو گروپ)

بورڈ آف سٹڈیز ان لاء نے جن حضرات کے نام ایل ایل بی کے امتحان منعقدہ ۱۹۲۴ء کے لیے تجویز کیے تھے، ان کا ڈاکٹر شیخ محمد اقبال کا نام دوسرے پرچے کے لیے بھیجا گیا تھا، ریوائزنگ کمیٹی نے غور و خوض کے بعد آپ کا نام منظور کر لیا چنانچہ آپ نے ایل ایل بی کا دوسرا پرچہ بنایا جو زمین، لگان، محاصل اور کرایہ پر مشتمل تھا۔[5]

سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی نے اپنے اجلاس منعقدہ ۳۰ مئی ۱۹۲۴ء کو ۱۹۲۵ء کے مختلف امتحانات کے لیے مندرجہ ذیل ممتحن مقرر کیے،

---

[1] پنجاب گزٹ ۴ مئی ۱۹۲۳ء، حصہ سوم الف صفحہ ۷۰۲۔ [2] پنجاب گزٹ ۲۰ جولائی ۱۹۲۳ء، حصہ سوم الف صفحہ ۲۵۷۔

[3] پنجاب گزٹ ۲۰ جولائی ۱۹۲۳ء، حصہ سوم الف صفحہ ۲۵۹۔

[4] پنجاب گزٹ ۲۵ اپریل ۱۹۲۴ء، حصہ سوم الف صفحہ ۱۸۲۔ [5] پنجاب گزٹ ۲۲ فروری ۱۹۲۴ء، حصہ سوم الف صفحہ ۹۴۔

ایم۔اے فارسی ۱۹۲۵ء

دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ۔لاہور

بی اے فلاسفی (آنرز)

پہلا پرچہ (ایلیمنٹس آف فلاسفی)	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ۔لاہور

ایم۔اے فلاسفی

چوتھا پرچہ (ماڈرن میٹافزکس)	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ لا، لاہور[1]

ایم۔اے ہسٹری (تاریخ)

آٹھواں پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ لاء

ایل ایل بی

دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ لاء
چوتھا پرچہ	شیخ عبدالقادر بی۔اے، بارایٹ لاء[2]

ایم۔اے فلاسفی

ریوائزنگ کمیٹی نے جس کا اجلاس ۱۴ مارچ ۱۹۲۵ء بروز اتوار بوقت ساڑھے پانچ بجے شام سینٹ ہال لاہور میں منعقد ہوا غور و خوض کے بعد ایم۔اے فلاسفی کا پہلا پرچہ بنانے کا مجاز بھی ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ کو ٹھہرایا چنانچہ آپ نے یہ پرچہ بھی سیٹ کیا۔[3]

ریوائزنگ کمیٹی نے اپنے اجلاس منعقدہ ۸ جون ۱۹۲۶ء (بوقت پونے چھ بجے شام) ۱۹۲۶ء کے پرچہ جات بنانے کے لئے جو شخص مقرر کئے ان میں مندرجہ ذیل پرچہ جات ڈاکٹر شیخ محمد اقبال کو بنانے کا اختیار دیا!

ایم۔اے فلاسفی ۱۹۲۶ء

چوتھا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ لاء

ایم۔اے فارسی

دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ لاء[4]

ایل ایل بی

تیسرا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، بارایٹ لاء

---

[1] پنجاب گزٹ ۱۳ جون ۱۹۲۴ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۲۲۳۔

[2] پنجاب گزٹ ۸ جنوری ۱۹۲۵ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۱۹ و ۲۰۔

[3] پنجاب گزٹ ۱۷ اپریل ۱۹۲۵ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۲۱۵۔

[4] پنجاب گزٹ ۷ اگست ۱۹۲۵ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۲۶۲ و ۲۶۳۔

بحوالہ سنڈیکیٹ اجلاس منعقدہ ۲۳ اکتوبر ۱۹۲۵ء[۱]

ایم۔ اے فلاسفی

سنڈیکیٹ نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۹ مارچ ۱۹۲۶ء کے فیصلے کے مطابق ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی بار ایٹ لاء[۲] لاہور کو ایم۔ اے فلاسفی کے پہلے پرچے کا ممتحن مقرر کیا۔

سنڈیکیٹ کے فیصلے (اجلاس منعقدہ ۸ جون ۱۹۲۶ء) کے مطابق ریوائزنگ کمیٹی نے ۱۹۲۷ء کے مختلف امتحانات کے لئے ممتحن مقرر کئے۔ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ مندرجہ ذیل پرچہ جات بنانے کے اہل قرار دیئے گئے۔

بی اے فلاسفی (آنرز)

پرچہ ۱	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی بار ایٹ لاء

ایم۔ اے فارسی

دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال ایم اے پی ایچ ڈی بار ایٹ لاء[۳]

۷ اکتوبر ۱۹۲۶ء بروز جمعرات بوقت پانچ بجے شام بورڈ آف سٹڈیز ان فلاسفی کا اجلاس سینٹ ہال لاہور میں منعقد ہوا جس میں بی اے (آنرز) فلاسفی کے پہلے پرچے کے لئے مندرجہ ذیل اصحاب بطور ممتحن مقرر کئے گئے۔

پہلا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی بار ایٹ لاء منوہر لال، ایم۔ اے، بار ایٹ لاء[۴]

پنجاب یونیورسٹی کے زیر اہتمام ۱۹۲۸ء میں منعقد ہونے والے مختلف امتحانات کے لئے بورڈ آف سٹڈیز نے مختلف اصحاب بطور ممتحن مقرر کئے تھے۔ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال مندرجہ ذیل پرچوں کے ممتحن قرار دیئے گئے۔ یہ فیصلہ ریوائزنگ کمیٹی کے اجلاس منعقدہ ۲۶ مئی ۱۹۲۷ء میں کیا گیا تھا۔

ایم۔ اے فارسی

دوسرا پرچہ	۱۔ پروفیسر حافظ محمود شیرانی، اسلامیہ کالج لاہور ۲۔ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ، ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، ایم۔ ایل۔ سی بار ایٹ لاء[۵]

ایم۔ اے فلاسفی

چوتھا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، ایم۔ ایل۔ سی بار ایٹ لاء

---

[۱] پنجاب گزٹ ۱۰ دسمبر ۱۹۲۵ء، حصہ سوم الف صفحہ ۶۶۱۔ [۲] پنجاب گزٹ ۷ مئی ۱۹۲۶ء، حصہ سوم الف صفحہ ۲۲۳، ۲۲۷۔

[۳] پنجاب گزٹ ۳۰ جولائی ۱۹۲۶ء حصہ سوم الف صفحہ ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۸۳۔

[۴] پنجاب گزٹ ۱۷ دسمبر ۱۹۲۶ء، حصہ سوم الف صفحہ ۳۸۹، ۳۹۰۔ [۵] پنجاب گزٹ ۱۵ جولائی ۱۹۲۷ء، حصہ سوم الف صفحہ ۲۲۲۔

ایم۔اے فارسی کے دوسرے پرچہ جات کے ممتحن ڈاکٹر محمد اقبالؒ، ایم۔اے، پی ایچ ڈی اورینٹل کالج لاہور، مولوی محمد شفیع ایم۔اے اورینٹل کالج لاہور، کے۔ ایم۔ جبر ایم۔اے دیال سنگھ کالج لاہور اور قاضی فضل حق ایم۔اے گورنمنٹ کالج لاہور مقرر کیے گئے۔[1]

ایم۔او۔ایل (فارسی)

نیز ایم۔او۔ایل (فارسی) کے امتحان منعقدہ ۱۹۲۸ء کے لیے مندرجہ ذیل اصحاب ممتحن مقرر کیے گئے۔ انہی اصحاب پر مشتمل بورڈ آف سٹڈیز برائے ایم۔او۔ایل قرار پایا تھا۔

پہلا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، ایم۔ایل۔سی، بار ایٹ لاء۔
دوسرا پرچہ	پروفیسر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، اورینٹل کالج لاہور۔
تیسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، ایم۔ایل۔سی، بار ایٹ لاء۔
چوتھا پرچہ	پروفیسر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی، اورینٹل کالج لاہور۔
پانچواں پرچہ	مولوی محمد شفیع ایم۔اے، اورینٹل کالج لاہور۔
چھٹا پرچہ	مولوی محمد شفیع ایم۔اے، اورینٹل کالج لاہور۔[2]

سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی نے ۱۹۲۹ء میں منعقد ہونے والے مندرجہ ذیل امتحانات کے لیے ان حضرات کو ممتحن مقرر کیا:

ایم۔اے۔ فارسی

پہلا پرچہ	مولوی محمد شفیع، ایم۔اے، اورینٹل کالج لاہور۔ پروفیسر حافظ محمود شیرانی اسلامیہ کالج لاہور۔
دوسرا پرچہ	پروفیسر حافظ محمود شیرانی ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی ایم۔ایل۔سی بار ایٹ لاء۔
تیسرا پرچہ	قاضی فضل حق، ایم۔اے، گورنمنٹ کالج لاہور۔ پروفیسر محمد اقبالؒ ایم۔اے، پی ایچ ڈی اورینٹل کالج لاہور۔
چوتھا پرچہ	شمس العلماء پروفیسر ہدایت حسین، پریذیڈنسی کالج کلکتہ۔ مولوی محمد شفیع ایم۔اے اورینٹل کالج لاہور۔
پانچواں پرچہ	محمد اسمٰعیل ایم۔اے، ایف سی کالج لاہور۔ شمس العلماء پروفیسر ہدایت حسین، پریذیڈنسی کالج کلکتہ۔

---

[1] پنجاب گزٹ، ۲۹ جولائی ۱۹۲۷ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۴۵۹ و ۴۶۰۔

[2] پنجاب گزٹ ۲۵ مئی ۱۹۲۸ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۶۲۷۔

چھٹا پرچہ	قاضی فضل حق ایم۔ اے، گورنمنٹ کالج لاہور پروفیسر محمد اقبال ایم۔ اے، پی ایچ ڈی۔ اورینٹل کالج لاہور[1]

ایم اے فلاسفی

پہلا پرچہ	این۔ کے۔ سین، ایم۔ اے، رجسٹرار دہلی یونیورسٹی۔ ایم۔ ایس۔ ل، سٹیفن کالج، دہلی۔
دوسرا پرچہ	ڈاکٹر ایس۔ این۔ گپتا، کلکتہ۔ ڈاکٹر سی۔ ایچ۔ رائس، ایف سی کالج لاہور۔
تیسرا پرچہ	پروفیسر ایم ایم شریف، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی، گورنمنٹ کالج لاہور
چوتھا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، ایم ایل سی بار ایٹ لا۔ پروفیسر رادھا کرشن کلکتہ یونیورسٹی، کلکتہ۔
پانچواں پرچہ	پروفیسر ڈیبولی، ایم۔ اے، مرے کالج سیالکوٹ پروفیسر جے۔ اے۔ چاڈوک، لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ۔
چھٹا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی بار ایٹ لا۔ پروفیسر جے۔ اے۔ چاڈوک، ایم۔ اے، لکھنؤ یونیورسٹی لکھنؤ[2]

ایم۔ او۔ ایل

سنڈیکیٹ پنجاب یونیورسٹی نے ایم۔ او۔ ایل (فارسی) برائے ۱۹۲۹ء کے امتحان کے لئے مندرجہ ذیل اصحاب ممتحن مقرر کئے۔ ان کے تقرر کا فیصلہ ۱۲ اپریل ۱۹۲۹ء کے اجلاس میں ہوا:۔

پہلا و تیسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لا، لاہور۔
دوسرا و چوتھا پرچہ	ڈاکٹر محمد اقبالؒ، ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، اورینٹل کالج لاہور۔
پانچواں و چھٹا پرچہ	مولوی محمد شفیع، ایم۔ اے، اورینٹل کالج لاہور[3]

---

[1] پنجاب گزٹ ۲۹ جون ۱۹۲۸ء حصہ سوم الف صفحہ ۶۸۵، ۶۸۶۔

[2] پنجاب گزٹ ۲۹ جون ۱۹۲۸ء حصہ سوم الف صفحہ ۶۹۲۔

[3] پنجاب گزٹ ۱۲ جولائی ۱۹۲۹ء حصہ سوم الف صفحہ ۷۵۵، ۷۵۸۔

۱۹۳۰ء میں منعقد ہونے والے مختلف امتحانات کے لئے ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ نے مندرجہ ذیل پرچہ جات سیٹ کئے۔ ان پرچوں کی منظوری سنڈیکیٹ کی مقرر کردہ موڈریٹنگ کمیٹی نے دی تھی۔

ایم۔ اے فلسفہ

چوتھا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، ایم۔ ایل سی بار ایٹ لا پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی ایم۔ اے، آئی۔ ای۔ ایس گورنمنٹ کالج لاہور
چھٹا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبالؒ پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی، گورنمنٹ کالج لاہور

ایم۔ اے فارسی

دوسرا پرچہ	ڈاکٹر نظام الدین پی ایچ ڈی، عثمانیہ یونیورسٹی، حیدر آباد دکن۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال لہ

ایم۔ اے فارسی کا پہلا پرچہ مولوی محمد شفیع اور حافظ محمود شیرانی نے مل کر بنایا جبکہ تیسرا پرچہ قاضی فضل حق اور ڈاکٹر محمد اقبالؒ (اورینٹل کالج) نے، چوتھا پرچہ شمس العلماء پروفیسر ہدایت حسین (کلکتہ) و مولوی محمد شفیع نے پانچواں پرچہ پروفیسر فدا علی خان (ڈھاکہ یونیورسٹی) و پروفیسر ہدایت حسین نے اور چھٹا پرچہ قاضی فضل حق اور ڈاکٹر محمد اقبال (اورینٹل کالج لاہور) نے سیٹ کیا۔

ایم۔ او۔ ایل

پہلا و تیسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبال
دوسرا و چوتھا پرچہ	ڈاکٹر محمد اقبال (اورینٹل کالج لاہور)
پانچواں و چھٹا پرچہ	مولوی محمد شفیع۔ لہ

۱۹۳۱ء کے امتحانات کے لئے ڈاکٹر سر محمد اقبال نے مندرجہ ذیل پرچے سیٹ کئے۔

بی۔ اے فلاسفی (آنرز)

تیسرا پرچہ	۱۔ ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم اے پی ایچ ڈی ایم۔ ایل۔ سی۔ بار ایٹ لاء۔ ۲۔ پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی۔ ایم۔ اے آئی۔ ای۔ ایس۔ گورنمنٹ کالج لاہور (انٹرنل)

بی۔ اے فلاسفی کے دیگر ممتحن حسب ذیل مقرر ہوئے: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (عثمانیہ یونیورسٹی والے)۔ این بخشی (پروفیسر فلاسفی دیال سنگھ کالج) پہلے پرچے کے لئے اور ایم۔ ایم۔ شریف (ریڈر ان فلاسفی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) و لالہ بہاری لال (پروفیسر ڈی اے وی

لہ پنجاب گزٹ ۱۲ جولائی ۱۹۲۹ء حصہ سوم الف صفحہ ۹۰۵ ۔ لہ پنجاب گزٹ ۲۳ مئی ۱۹۳۱ء حصہ سوم الف صفحہ ۲۱۰ ۔

کالج لاہور، اور دوسرے پرچے کے لئے[1]

ایم۔ اے فلاسفی

چوتھا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ پروفیسر جی۔ سی۔ چیٹرجی ایم۔ اے۔
چھٹا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ پروفیسر جی۔ سی۔ چیٹرجی ایم۔ اے۔

ایم۔ اے فارسی

دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ۔ حافظ محمود شیرانی، اورینٹل کالج لاہور۔
چھٹا پرچہ	ڈاکٹر محمد اقبال، ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، اورینٹل کالج لاہور۔ ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ۔

ایم اے فارسی کے دوسرے پرچے پروفیسر ہدایت حسین (کلکتہ) اور پروفیسر محمد شفیع (پہلا پرچہ) قاضی فضل حق و پروفیسر محمد شفیع (تیسرا پرچہ) پروفیسر ہدایت حسین و قاضی فضل حق (چوتھا پرچہ)۔ ڈاکٹر محمد اقبال (اورینٹل کالج) و پروفیسر فدا علی خان ڈھاکہ یونیورسٹی۔ (پانچواں پرچہ) نے سیٹ کئے[2]

بی۔ او۔ ایل (فارسی)

پہلا پرچہ	ایم عبدالعزیز منہاس ایم۔ اے، ایم۔ او۔ ایل وکیل گوجرانوالہ
دوسرا اور تیسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ ایم۔ اے، پی ایچ ڈی، بار ایٹ لاء
چوتھا پرچہ	ضیا محمد ایم۔ اے، ایم۔ او۔ ایل گورنمنٹ انٹرمیڈیٹ کالج لائل پور[3]۔

ایم۔ او۔ ایل (فارسی)

پہلا پرچہ	ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال
دوسرا پرچہ	مولوی عبدالرحمٰن پروفیسر عربی و فارسی سینٹ سٹیفن کالج دہلی۔
تیسرا پرچہ	قاضی فضل حق گورنمنٹ کالج لاہور
چوتھا پرچہ	ڈاکٹر محمد اقبالؒ اورینٹل کالج لاہور
پانچواں و چھٹا پرچہ	مولوی محمد شفیع پروفیسر اورینٹل کالج لاہور

---

[1] پنجاب گزٹ ۲۰ جون ۱۹۳۰ء، حصہ سوم الف صفحہ ۲۹۳۔ [2] پنجاب گزٹ ۲ جون ۱۹۳۰ء حصہ سوم صفحہ ۲۹۳، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹۔

[3] پنجاب گزٹ ۲۲ مئی ۱۹۳۱ء، حصہ سوم الف صفحہ ۲۰۳

مذکورہ بالا اصحاب نے بورڈ آف سٹڈیز برائے ایم۔ او۔ ایل کے فرائض بھی انجام دیئے[1]
۱۹۳۲ء میں منعقد ہونے والے مندرجہ ذیل امتحانات کے پرچہ جات ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ نے بنائے۔

بی۔ اے (پاس) فارسی

پرچہ اے	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ
پرچہ بی	ڈاکٹر محسن، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ[2]

ایم۔ اے فارسی

پہلا پرچہ	شمس العلماء پروفیسر ہدایت حسین پریذیڈنسی کالج کلکتہ پروفیسر محمد شفیع اورینٹل کالج لاہور
دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ حافظ محمود شیرانی، لیکچرار اردو، اورینٹل کالج لاہور
تیسرا پرچہ	قاضی فضل حق گورنمنٹ کالج لاہور پروفیسر محمد شفیع اورینٹل کالج لاہور
چوتھا پرچہ	شمس العلماء پروفیسر ہدایت حسین پریذیڈنسی کالج کلکتہ قاضی فضل حق گورنمنٹ کالج لاہور
پانچواں پرچہ	ڈاکٹر محمد اقبال، اورینٹل کالج لاہور پروفیسر خدا علی خان، ڈھاکہ یونیورسٹی ڈھاکہ
چھٹا پرچہ	ڈاکٹر محمد اقبال، اورینٹل کالج لاہور ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ[3]

بی۔ اے فلاسفی (آنرز)

پہلا پرچہ	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن پروفیسر اے۔ ای۔ بجاشین، دیال سنگھ کالج لاہور
دوسرا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی، گورنمنٹ کالج لاہور

---

[1] پنجاب گزٹ ۱۹ جون ۱۹۳۱ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۲۸۲ و ۲۸۷۔ [2] پنجاب گزٹ ۲۴ جولائی ۱۹۳۱ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۳۳۱۔

[3] پنجاب گزٹ ۲۲ جولائی ۱۹۳۲ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۳۴۲۔

تیسرا پرچہ	پروفیسر ایم ایم شریف مسلم یونیورسٹی علی گڑھ پروفیسر دلبہادر لال ڈی۔ اے۔ وی کالج لاہور[1]

ایم۔ اے فلاسفی

پہلا پرچہ	ڈاکٹر گوپال سوامی، پروفیسر سائیکالوجی، میسور یونیورسٹی پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی گورنمنٹ کالج لاہور
دوسرا پرچہ	پروفیسر ایم ایم شریف، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ پروفیسر محمد اسلم، لاہور
تیسرا پرچہ	ڈاکٹر ظفر الحسن مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ احمد حسین، گورنمنٹ کالج لاہور۔
چوتھا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی گورنمنٹ کالج لاہور
پانچواں پرچہ	این کے سین، ریڈر دہلی یونیورسٹی ڈاکٹر ایس۔ کے۔ داس، کلکتہ یونیورسٹی
چھٹا پرچہ	ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ پروفیسر جی۔ سی۔ چٹرجی، گورنمنٹ کالج لاہور[2]

یہ ہے تفصیل ان پرچہ جات کی جو اقبالؒ نے صرف پنجاب یونیورسٹی کے مختلف امتحانات کے لئے سیٹ کئے۔ اس کے علاوہ آپ الٰہ آباد یونیورسٹی، علی گڑھ یونیورسٹی، حیدرآباد دکن یونیورسٹی، ناگپور یونیورسٹی اور دہلی یونیورسٹی کے ممتحن بھی رہے۔ نیز آپ ای۔ اے۔ سی (اکسٹرا اسسٹنٹ کمشنر) اور سول سروس کے امتحانات کے ممتحن بھی رہے۔

اب ہم اقبالؒ کے پرچے جانچنے کے طریق اور معیار کا ذکر کرتے ہیں۔ عبدالرشید طارق رقم طراز ہیں:۔

"اسی سال انھوں نے قادیانی مذہب کے خلاف اپنا پہلا بیان دیا۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے پیر کا دن تھا اور مئی کی چھ تاریخ۔ چار کو میرا امتحان ختم ہوا جس سے فراغت حاصل کر کے اک گونہ آزادی اور سرور کا احساس ہو رہا تھا۔ میں نے کھانا کھایا اور ڈاکٹر صاحب کی کوٹھی کی راہ لی۔ شاید بارہ بجنے والے

---

[1] پنجاب گزٹ ۲۳ جولائی ۱۹۳۱ء، حصہ سوم الف، صفحہ ۳۴۹۔

[2] پنجاب گزٹ ۲ جولائی ۱۹۳۱ء، حصہ سوم الف صفحہ ۳۵۱۔

تھے کہ وہاں پہنچا۔ دل میں پہلے خیال آیا کہ بڑا ناموزوں سا وقت ہے۔ شاید ڈاکٹر صاحب آرام فرما رہے ہوں یا فرمانے والے ہوں اور میں خواہ مخواہ مخل ہوں گا۔ مگر اس بارگاہ میں نا امیدی اور مایوسی مفقود ہے۔ میں نے ذرا ٹھٹک کر سامنے والے بڑے کمرے کی چق اٹھا کر دیکھا تو ڈاکٹر صاحب کوچ پر بیٹھے کسی امتحان کے پرچے ملاحظہ کر رہے تھے۔ میں نے سلام کیا اور اجازت چاہی۔ انہوں نے عینک میں سے دیکھا اور کہا۔ "آؤ بھئی طارق!" مجھے اس سے بے اندازہ خوشی ہوئی۔ میں جا کر دیوار سے لگی ہوئی کرسی پر بیٹھ گیا۔ مزاج پرسی کی کہنے لگے۔ "طبیعت اچھی ہے البتہ آواز ویسی ہی ہے۔ بھوپال پھر علاج کے لئے جاؤں گا۔" اس اثنا میں وہ پرچے دیکھتے رہے۔ بڑے غور سے ایک ایک لفظ پڑھتے جوابات پرکھتے پھر کہیں جا کر نمبر لگاتے۔[1]

اقبالؒ ۱۹۰۰ء سے لے کر ۱۹۳۸ء تک ممتحن اعلیٰ اور ممتحن کی حیثیت سے مختلف یونیورسٹیوں کی خدمات انجام دیتے رہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ پرچے بنانے اور جانچنے کا انہیں معاوضہ کتنا ملتا تھا۔ خوش قسمتی سے ہمیں اس زمانے کی ادائیگی کی شرح کی تفصیل دستیاب ہوگئی ہے جو ہماری رہنمائی کے لیے کافی ہے۔ سینٹ پنجاب یونیورسٹی نے ۸ جون ۱۹۰۳ء کو نظرثانی شدہ قواعد و شرح ادائیگی (بسلسلہ فرائض و ادائیگی) کا ایکٹ نمبر ۱۹ سنہ ۱۸۸۲ء ریگولیشن ۲۰ کے تحت اعلان کیا۔ اس اعلان کے مطابق "آرٹس و اورینٹل فیکلٹی" کے لئے شرح ادائیگی مندرجہ ذیل قرار پائی:

نام امتحان	پیپر سیٹنگ (پہلا)	پیپر سیٹنگ (دوسرا)	پرچہ جانچنے کی شرح
			روپے — آنے — پائی
مڈل	۱۵	-	۰ — ۱ — ۶
میٹرک	۲۰	۱۰	: = ۴ = :
انٹرمیڈیٹ	۴۰	۲۰	۰ — ۱۲ — ۰
بی۔ اے / بی او ایل	۶۰	۳۰	۱ — ۰ — ۰
ایم۔ اے / ایم او ایل	۸۰	-	۲ — ۰ — ۰
ایف ای ایل	۷۵	-	۱ — ۸ — ۰
ایل ایل بی	۱۰۰	-	۲ — ۸ — ۰ [2]

اقبالؒ کا گوشوارہ آمدنی دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ ۱۹۰۰ء سے لے کر ۱۹۲۰ء تک انہیں مختلف یونیورسٹیوں سے جو آمدنی ہوتی رہی وہ اتنی نہ تھی کہ اس پر ٹیکس لگتا۔ ۱۹۲۰ء کے بعد وکالت، کتابوں کی رائلٹی اور پرچہ جات کی مجموعی آمدنی قابل ٹیکس تھی۔

---

[1] مے شبانہ از عبدالرشید طارق ماخوذ از ملفوظات اقبال صفحہ ۳۰۲ و ۳۰۳۔

[2] پنجاب گزٹ ۱۱ جون ۱۹۰۳ء حصہ اول صفحہ ۵۲۱ تا ۵۲۲۔

صفدر محمود لکھتے ہیں :۔

"آپ نے محکمۂ تعلیم سے استعفا دیا تو اس عرصے میں آپ کی آمدنی وکالت اور تنخواہ پر مشتمل تھی۔ لیکن آپ کی انکم ٹیکس فائل سے اس عرصے کے گوشوارے غائب ہیں۔ ویسے بھی وکالت کا ابھی آغاز ہوا تھا اس لیے ہو سکتا ہے کہ آپ کی آمدنی ناقابلِ ٹیکس ہو کیونکہ اس میدان میں پاؤں جمانے کے لیے کافی عرصہ درکار ہوتا ہے۔ تنخواہ سے انکم ٹیکس حکومت خود ہی کاٹ لیتی ہے۔ بہرحال آپ کی فائل میں آمدنی کا سب سے پہلا گوشوارہ انکم ٹیکس سال ۱۸-۱۹۱۷ء سے متعلق ہے جس میں مالی سال ۱۷-۱۹۱۶ء کی آمدنی کی تشخیص کی گئی ہے۔"[1]

لیکن اس گوشوارہ آمدنی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ مختلف یونیورسٹیوں سے پرچوں کی واجبی کتنی آمدنی ہوئی۔ ۲۲-۱۹۲۱ء کے مالی سال میں پرچوں کی آمدنی سامنے آتی ہے :۔

"مالی سال ۲۱-۱۹۲۰ء سے آپ کو مختلف یونیورسٹیوں سے بحیثیت ممتحن کافی آمدنی ہونے لگی۔ یہ وہ واحد ذریعۂ آمدنی تھا جو بڑی معقول صورت میں وفات تک جاری رہا۔ اس مد پر نظر ڈالنے سے محسوس ہوتا ہے کہ یہ آمدنی اچھی خاصی افزائش تنخواہ کے برابر تھی اور ظاہر ہے کہ پرچے بنانے اور دیکھنے کا کام اس تواتر سے کوئی کاہل آدمی نہیں کر سکتا۔ حتیٰ کہ اس دور میں بھی جب آپ انتہائی بیمار تھے یا سیاست میں حد درجہ مصروف تھے یا گول میز کانفرنس کے لیے انگلستان گئے تھے، یونیورسٹیوں سے معقول آمدنی ہوئی جو ایک لحاظ سے آپ کے عمل مزاج کی غمازی کرتی ہے۔ بہرحال مالی سال ۲۱-۱۹۲۰ء میں آپ کی کل آمدنی (منفی پیشہ ورانہ اخراجات) ۸۶۸۹ روپے تھی جس پر آپ کو ۲۶۷/۸ روپے انکم ٹیکس ادا کرنا پڑا۔ اس میں سے وکالت کی آمدنی ۷۴۲۲ روپے تھی اور یونیورسٹیوں کی آمدنی ۱۲۶۷ روپے۔"[2]

ذیل میں ہم گوشوارہ پیش کرتے ہیں جس سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی کہ اقبالؔ کو وکالت سے کتنی آمدنی ہوئی اور انہوں نے بحیثیت ممتحن مختلف یونیورسٹیوں سے کتنا روپیہ کمایا۔

یونیورسٹیوں سے آمدنی	وکالت سے آمدنی	تشخیص شدہ آمدنی	مالی سال
۱۲۸۹	۹۸۸۰	۱۰۰۸۲	۲۲-۱۹۲۱ء
۲۰۰۹	۶۰۶۸	۸۱۹۲	۲۳-۱۹۲۲ء

---

[1] صحیفہ (اقبال نمبر حصہ اوّل) اکتوبر ۱۹۷۳ء صفحہ ۱۴ و ۱۵۔

[2] ایضاً صفحہ ۱۵ و ۱۶۔

یونیورسٹیوں سے آمدنی	وکالت سے آمدنی	تشخیص شدہ آمدنی	مالی سال
۲۲۷۶	۷۲۶۰	۱۳۶۰۸	۲۴-۱۹۲۳ء
۱۸۸۰	۷۷۹۳	۱۳۷۰۲	۲۵-۱۹۲۴ء
۲۳۱۳	۴۰۱۶	۵۴۳۸	۲۶-۱۹۲۵ء
۲۱۲۶	۳۳۷۷	۱۲۰۹۲	۲۷-۱۹۲۶ء
۲۹۷۴	۴۲۸۹	۹۳۹۲	۲۸-۱۹۲۷ء
۹۶۹	۱۱۹۵۱	۱۵۶۷۹	۲۹-۱۹۲۸ء
۱۵۹۲	۸۰۹۲	۱۳۴۱۰	۳۰-۱۹۲۹ء
۱۹۶۸	۴۹۳۵	۱۹۸۹۲	۳۱-۱۹۳۰ء[۱]
۱۲۵۲	۱۹۰۰	۳۷۵۶	۳۲-۱۹۳۱ء
۲۲۳۰	۴۸۰	۴۶۵۷	۳۳-۱۹۳۲ء
۱۸۰۰	۴۱۵	۴۱۰۶	۳۴-۱۹۳۳ء
۱۸۳۴	۹۰۰	۴۹۰۹	۳۵-۱۹۳۴ء
۱۳۷۵	--	۷۸۶۰	۳۶-۱۹۳۵ء
۹۶۰	--	۱۹۰۹۵	۳۷-۱۹۳۶ء
۹۲۹	--	۸۰۹۲	۳۸-۱۹۳۷ء[۲]

انکم ٹیکس فائل کی روشنی میں علامہ اقبالؒ کی زندگی پر نگاہ ڈالیں تو درج ذیل نکات سامنے آتے ہیں جن سے قاری خود نتائج اخذ کر سکتا ہے:۔

علامہ اقبالؒ نے ۱۷-۱۹۱۶ء سے لیکر وفات تک کل ۱،۹۸،۸۳۰ روپے کمائے اور ۹۸۹۱ روپے انکم ٹیکس ادا کیا۔

اس آمدنی کا تجزیہ درج ذیل ہے:

وکالت سے آمدنی	کتابوں سے آمدنی	یونیورسٹیوں سے آمدنی
۱،۰۰،۲۷۲	۶۶۹۶۷	۳۴۷۳۱

فائل میں صرف بائیس سال کا حساب موجود ہے جن میں آپ نے صرف انیس برس وکالت کی اور اس سے تقریباً ایک لاکھ

---

[۱] اقبال کا گوشوارہ آمدنی از صفدر محمود (صحیفہ اقبال نمبر) صفحہ ۱۷۔

[۲] ایضاً۔ صفحہ ۲۱۔

روپے کمائے، جنھیں موجودہ حالات میں چھ سات لاکھ کے برابر سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح کتابوں کی آمدنی اور یونیورسٹیوں کی آمدنی دیکھ کر یہ کہنا کہ آپ اچھے وکیل نہیں تھے صحیح نہیں ہوگا۔[لہ]

علامہ اقبال نے یونیورسٹی امتحانات کے پرچہ جات کے علاوہ "سول سروس" کے امتحانات کے پرچہ جات بھی مرتب فرمائے۔ حسن اتفاق سے ہمیں پانچ سال کے پرچہ جات مضمون نویسی کی تفصیل دستیاب ہوگئی ہے جو علامہ اقبال نے حیدرآباد سول سروس کے امتحان کے لیے مرتب فرمائے تھے۔ اسی ضمن میں شیخ عطاء اللہ رقم طراز ہیں:

> "میں سمجھتا ہوں اقبال کے افکار کی نوعیت و اہمیت سمجھنے کے لئے ان کا جاننا بھی سود مند ہے اور میں اپنے آپ کو اس پر رضامند نہیں پاتا کہ عقیدت مندان اقبال کو اقبال کے ذہن و روح کے ان ہنگاموں سے بے خبر رکھا جائے۔"

مضامین حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ مشرق میں جمہوریت کے لیے جد و جہد۔ اس کی موجودہ کیفیت اور اس کا مستقبل۔
۲۔ تاریخ بحیثیت ایک علم کے
۳۔ ادبی تنقید اور اس کے مقاصد
۴۔ اجتماعی زندگی میں صاحب فکر افراد کی اہمیت
۵۔ ہندی تہذیب اس کے سیاسی عناصر اور اس کا تدریجی ارتقاء
۶۔ افتراقِ مذہب و سیاست۔
۷۔ اخلاقوں اور مذہبوں کی طاقت آزمائی ہندوستان میں
۸۔ عورت اور تمدن جدید
۹۔ صحیح انسانی تہذیب مادی اور روحانی علوم سے تشکیل ہوتی ہے۔
۱۰۔ میر انیس مرحوم
۱۱۔ فارسی ادبیات کا اثر اردو شعراء پر
۱۲۔ قومیت کا تصور زمانہ حاضرہ میں
۱۳۔ ممالک ایشیا میں سیاسی انقلاب اور اس کا مستقبل
۱۴۔ قدامت پرستی اور حیات اجتماعی کا ارتقاء
۱۵۔ طبعی اور مابعد الطبعی۔
۱۶ تصوف کی چاشنی اردو شعر میں
۱۷۔ تہذیب اقوام کے مادی اور نفسیاتی مؤثرات

[لہ] اقبال کا گوشوارہ آمدنی از صفدر محمود۔ مجلہ اقبال نمبر ص ۴۲

۱۸۔ مشرقی اقوام کو مغربی تہذیب کی تنقید کی ضرورت ہے، اس کی تقلید کی ضرورت نہیں
۱۹۔ شخصی امامت سیاسیات میں۔
۲۰۔ سرمایہ داری کا موجودہ نظام اور اس کے نتائج
۲۱۔ پھانسی کی سزا اڑا دینی چاہیے
۲۲۔ جیل خانوں کی اصلاح
۲۳۔ بولنے والی تصاویر اور ان کا اثر عام تمدن پر
۲۴۔ ہندوستان کے افلاس کے وجوہ
۲۵۔ اردو میں ڈراما کیوں کامیاب نہیں ہو سکتا۔
۲۶۔ اگر سونا کیمیاوی طریق سے بن جائے۔
۲۷۔ ظ جو کام کچھ کر رہی ہیں قومیں انھیں مذاق سخن نہیں ہے۔
۲۸۔ غزل ابتدائے شاعری بھی ہے اور انتہائے شاعری بھی۔[1]

---

[1] اقبال نامہ (حصہ دوم) مرتبہ شیخ عطاء اللہ مطبوعہ شیخ محمد اشرف لاہور ۱۹۵۱ء، صفحہ ۱۲۵

گمشدہ اوراقِ اقبال

محمد حنیف شاہد

عالمگیر اسلامی کانفرنس مصر

جناب گوہر علی خان آنریری سکرٹری انجمن اسلامیہ کیملپور (ہزارہ) نے مجوزہ "عالمگیر اسلامی کانفرنس مصر" کے بارے میں بعض نامور مسلمانوں سے ۱۹۰۹ء میں استمزاج کیا تھا کہ مصر میں ایسی عالمگیر اسلامی کانفرنس کا انعقاد اور اس میں مسلمانانِ ہند کی شرکت مناسب ہے یا نہیں؟ اس پر نواب وقار الملک مولوی مشتاق حسین، شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی، خان بہادر میاں محمد شفیع، مولوی محمد عزیز مرزا اور علامہ اقبال نے ایسی کانفرنس کے انعقاد کی مصلحت اور خصوصاً اس میں شرکت سے احتراز کی صلاح دی تھی اور بعض نے اس کی ضرورت اور شرکت کا مشورہ دیا تھا۔ اکابرینِ وقت کی یہ گراں قدر آراء اس وقت بوجوہ شائع نہ کی گئیں۔ ۱۹۱۵ء میں انقلابِ عالم کی مناسبت سے جناب گوہر علی خاں نے وہ خطوط شائع کر دیے جن میں علامہ اقبال کا مندرجہ ذیل خط بھی شامل تھا[1]

لاہور
۲۲ اگست سنہ ۱۹۱۰ء

مہربان بندہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ آپ کا نوازش نامہ ملا۔ ۲۱ جولائی سنہ ۱۹۱۰ء کے پیسہ اخبار میں جو کچھ آپ نے تحریر فرمایا تھا، اس کے متعلق مجھے کچھ یاد نہیں کہ آپ نے میری نسبت کیا تحریر فرمایا تھا۔ اخبار افغان بھی میری نظر سے نہیں گزرتا۔

آپ کی ملامت میری سر آنکھوں پر۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ آپ کا جوشِ حمیت اسلامی اور خلوصِ نیت قابلِ تحسین ہے اور میں اس ملامت کو غیروں کی تعریف سے بہتر تصور کرتا ہوں۔ یہ بات صحیح ہے کہ انگلستان سے واپس آنے کے بعد میں نے زیادہ تر اپنے مشاغلِ قانونی کی طرف توجہ رکھی ہے اور شاید مجھے ایسا ہی کرنا بھی چاہیے تھا کیونکہ کوئی شخص جو اپنی زندگی میں ناکام ہے اوروں کے کام نہیں آ سکتا تاہم ان نامساعد حالات میں بھی جو کچھ مجھ سے ہو سکا ہے۔ میں نے دریغ نہیں کیا۔ قومی خدمت کوئی آسان بات نہیں۔ افسوس ہے کہ آپ کو تمام حالات معلوم نہیں۔ بعض لوگوں نے ایسے ہی اعتراضات مجھ پر اور بعض لوگوں پر بھی کیے ہیں لیکن میں نے ان احباب کو معذور تصور کر کے کوئی جواب نہیں دیا۔

مصری کانفرنس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ یہ تجویز مسلمانانِ عالم کی قومی اور معاشرتی اصلاح کی غرض سے دو سال پیشتر علامہ

---

[1] روزنامہ پیسہ اخبار ۲۱ جولائی ۱۹۱۵ء (جلد ۲۳ نمبر ۲۶۶۲) صفحہ ۳

عرصہ ہوا کہ ایک روسی اخبار نویس کی تحریک پر دنیائے اسلام کے سامنے پیش کی گئی تھی لیکن اس بحث کے تھوڑے ہی عرصے بعد ٹرکی اور ایران میں انقلاب کے آثار نمایاں ہو گئے اور مسلمانوں کی توجہ اور طرف مبذول ہو گئی۔ ٹرکی کی حالت ابھی کچھ ایسی اطمینان بخش نہیں اور کچھ عجب نہیں کہ کوئی عظیم الشان تغیر اس ملک میں پھر ہو۔ ایران ابھی انقلاب کے مرحلے سے نہیں گزر سکا۔ مراکو کی حالت سخت مخدوش ہے۔ غرض کہ موجودہ حالات میں اسلامی دنیا پولیٹیکل انقلابات سے آزاد نہیں پھر کیونکر ممکن ہو سکتا تھا کہ اس قسم کی کانفرنس کا انعقاد کیا جاتا۔ حال کے مصری اور ترکی اخباروں میں جہاں تک مجھے معلوم ہے اب اس پر کوئی دیکھنے والا بحث نہیں کرتا لیکن جو مقصد اس قسم کی کانفرنس سے پورا ہو وہ مکہ معظمہ کی سالانہ کانفرنس سے ہو سکتا ہے افسوس ہے مسلمان اس سے فائدہ اٹھانا نہیں جانتے۔ تاہم مجھے یقین ہے کہ وہ وقت قریب ہے جب مسلمان اس رمز سے آگاہ ہوں گے جو فریضۂ حج میں مخفی ہے۔ عالمگیر اسلامی کانفرنس منعقد کرنے کا میں مخالف نہیں ہوں بشرطیکہ اسلامی ملکوں کی پالیٹکس سے اسے بالکل علیحدہ رکھا جائے اور اس کی تجاویز مسلمانوں کی سوشل اور مذہبی اصلاح تک محدود ہوں لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ دنیا کی گورنمنٹیں ضرور اسے بدظنی کی نگاہ سے دیکھیں گی۔ میں اس قسم کی تجویز کا جس کا مقصد مسلمانوں کی بہتری ہو، کس طرح مخالف ہو سکتا ہوں خصوصاً اس لحاظ سے بھی کہ ایسی کانفرنس کی تجویز اس روسی اخبار نویس کی تحریک سے کئی ماہ پیشتر خود میرے ذہن میں آ چکی تھی اور میں نے لندن میں اپنے دوست شیخ عبدالقادر صاحب سے اس کا ذکر بھی کیا تھا۔ ایک عام معاشرتی اور تمدنی کانفرنس کے انعقاد سے مسلمانوں کو ضرور فائدہ ہو گا اور قومیت کی ایک نئی روح ان میں پیدا ہو گی لیکن یہ کام مشکل ہے اور اس کے سرانجام کرنے کے لئے اعلیٰ درجہ کے استقلال اور عاقبت اندیشی کی ضرورت ہے۔ عام لوگوں کو یہ تجویز نہایت دلفریب معلوم ہوتی ہے اور منتظمین کے ذاتی تخیلات اس سے تحریک میں آتے ہیں مگر وہ لوگ اس کی مشکلات سے آگاہ نہیں ہیں اور مسلمانانِ عالم کی موجودہ حالت کے تمام کوائف سے ان کو واقفیت نہیں ہے۔ بڑا سنبھل کر قدم رکھنا چاہیے اور جب تک ہم کو پورا یقین نہ ہو جائے کہ کسی بد نتیجہ کے پیدا ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے، تب تک کوئی عملی کام کرنا شاید مناسب نہ ہو گا۔ ہندوستان کے مسلمان شاید اور اسلامی ممالک کی حالت کا اندازہ صحیح طور پر نہیں لگا سکتے کیونکہ حکومت برطانیہ کے سبب سے جو امن اور آزادی اس ملک کے لوگوں کو حاصل ہے وہ اور ممالک کو ابھی نصیب نہیں ہے۔ بہر حال ابھی اس کانفرنس کے ہونے کا مجھے چنداں یقین نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں دیگر اسلامی ممالک کی توجہ اور طرف ہے اور ان کی موجودہ حالت بھی اس کی متقاضی نہیں ہے۔

ہاں اسلامزم کا خوف بالکل بے معنی ہے اور فرانس کے چند احمق اخباروں کی ہرزہ سرائی کا نتیجہ ہے۔ مسلمانانِ عالم کی کسی ملک میں کوئی ایسی تحریک عام طور پر نہیں ہے جس کا منشا یورپ سے پولیٹیکل مقابلہ کرنا ہو نہ ایسا خیال ایک ایسی قوم میں پیدا ہو سکتا ہے مسلمانوں کو کلام الٰہی میں امن اور صلح کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی تاکید کی گئی ہے یہاں تک کہ پوشیدہ طور پر مشورہ کرنے کی بھی ممانعت ہے

اذا تناجیتم فلا تناجیتم بالاثم والعدوان[ل]

آپ کا نیاز مند

محمد اقبال بیرسٹر ایٹ لاء لاہور

[ل] روزنامہ پیسہ اخبار ۲۱ جون ۱۹۱۵ء، جلد ۱۳ نمبر ۱۰۹۲، صفحہ ۳

وائسرائے ہند کی خدمت میں سپاسنامہ

علامہ اقبال نومبر ۱۹۱۰ء میں پنجاب پراونشل مسلم لیگ کے اسسٹنٹ سکرٹری مقرر ہوئے۔ ہز ایکسیلینسی رائٹ آنریبل چارلس بیرن ہارڈنگ وائسرائے و گورنر جنرل ہندوستان اور ان کی لیڈی ۳۰ مارچ ۱۹۱۱ء میں پنجاب میں وارد ہوئے اور ۳۱ مارچ ۱۹۱۱ء کو دارالصدر لاہور میں قدم رنجہ فرمایا۔ لاہور میں آمد پر ۳ اپریل ۱۹۱۱ء کو ہز ایکسیلینسی کا اوّل باضابطہ دربار قلعہ لاہور میں منعقد کرنے کا اہتمام کیا گیا۔ یکم اپریل کی شام کو یونیورسٹی ہال لاہور میں ہز ایکسیلینسی وائسرائے کی خدمت میں پنجاب پراونشل مسلم لیگ کی جانب سے اڑتالیس اصحاب پر مشتمل ایک وفد پیش ہوا اور مندرجہ ذیل "سپاس نامہ" پیش کیا۔ اس وفد میں علامہ اقبال بھی شریک تھے۔ آپ نے پنجاب کے دیگر زعماء کے ہمراہ جو ایڈریس پیش کیا، وہ یہ تھا:

بگرامی خدمت:

ہز ایکسیلینسی دی رائٹ آنریبل چارلس بیرن ہارڈنگ آف پنشرسٹ
پی۔ سی۔ جی۔ سی۔ بی۔ جی۔ ایم۔ ایس۔ آئی۔ جی۔ سی۔ ایم۔ جی۔ جی۔ ایم۔ آئی۔ ای۔ جی۔
سی۔ وی۔ راؤ۔ آئی۔ ایس۔ او۔ وائسرائے و گورنر جنرل ہندوستان

حضورِ عالی!

ہم پراونشل مسلم لیگ پنجاب اور اس کی ۱۹ ڈسٹرکٹ برانچوں کے اراکین و عہدہ داران اس کی اجازت چاہتے ہیں کہ صوبہ ہذا کی اسلامی آبادی کی طرف سے یورایکسیلینسی کے اول مرتبہ از راہِ عنایت پنجاب میں تشریف لانے پر آپ کا نہایت مؤدبانہ و عقیدت مندانہ خیر مقدم کریں۔ اول وائیکونٹ ہارڈنگ آف لاہور (فاتح مدکی و فیروز شہر) کے پوتے کے لئے پانچ دریاؤں کی سرزمین میں آنا ایسی یادوں سے لبریز ہونا چاہیے جن کی یاد کرنے سے بہت بڑی مسرت کا احساس پیدا ہونا لازمی ہے۔ ۱۸۴۶ء کا مشہور عہد نامہ جس کے کوئی تین سال بعد اس صوبے کا الحاق کیا گیا، پنجاب کی تاریخ میں ایک بہتری کی سمت موڑنے والا موقع تھا۔ اس وقت سے ہمارے صوبہ نے کوشش اور قومی پیش قدمی کے تمام میدانوں میں جو ترقی کی ہے وہ فی الحقیقت قابلِ غور ہی ہے اور اس شائستہ گورنمنٹ کی شکر گزاری کا جس کے باعث ہم امن و خوشحالی کی برکات اٹھا رہے ہیں، جو بارِ عظیم ہم پر ہے وہ کبھی بالسوائے ازیں پورے طور پر ادا نہیں کیا جا سکتا کہ ہم اس کی پائیداری و استقلال کی تائید میں ہر ایک قربانی اپنی طرف سے اٹھانے کے لئے خلوص کے ساتھ تیار ہیں۔

ہم اس موقعہ سے یہ فائدہ اٹھانے کی جرأت کرتے ہیں کہ یورایکسیلینسی کو جو ہندوستان میں ہمارے نہایت مہربان فرمانروا کے نائب ہیں اسلامی جماعت کی تاجِ برطانیہ کے ساتھ غیر متبدل وفاداری و جاں نثاری کا یقین دلائیں۔ ہم درحقیقت ایسی شاندار سلطنت کی شہریت پر مفتخر ہیں۔ دنیا کی کسی دوسری مسلمان یا غیر مسلم سلطنت سے زیادہ مسلمانوں کو اپنی جاں نثار رعایا میں محسوب کرتی ہے۔ پنجاب کے اہلِ اسلام نے ہمیشہ اس کو اپنا ایک مقدس فرض سمجھا ہے کہ احکام کو امن و انتظام برقرار رکھنے میں پوری مدد دیں اور انہوں نے بار بار نہ صرف الفاظ بلکہ افعال و اعمال کے ذریعے سے پُر خلوص مقصد کے ساتھ اپنی تمام تر دلی عقیدت کا کافی

ثبوت دیا ہے۔ جب گزشتہ چند سال میں ہندوستان کا پولیٹیکل مطلع اس صوبہ میں بھی سیڈیشن اور بے چینی کے بادلوں سے مکدر ہو رہا تھا، مسلمانوں نے کبھی ایک لمحے کے لئے اپنی برٹش گورنمنٹ کی مستحکم عقیدت میں پس و پیش نہیں کیا۔

ہز مجسٹی کی رعایا کے دوسرے فرقوں کے ساتھ مسلمان بھی گورنمنٹ کے تہ دل سے ان اعلیٰ پولیٹیکل مراعات کے واسطے جو کہ عظیم الشان اصلاحی اسکیم کے متعلق (جو حال میں اس ملک میں جاری کی گئی ہے) ہندوستانی رعایا کو عطا کی گئی ہیں تہ دل سے مشکور ہیں۔

یور ایکسیلینسی کے شریف دل پیش رو نے مسلمانوں کے ضروری مقاصد کی نگہداشت کے لئے مسلمانان ہندوستان کو علیحدہ قائم مقامی کے وہ قیمتی حقوق امپیریل اور پراونشل کونسلوں میں عطا فرمائے اور ہم یہ دیکھ کر نہایت خوش ہوتے ہیں کہ یور ایکسیلینسی کی گورنمنٹ نے حال ہی میں ایک موقعہ پر اس عہد کی تجدید کی ہے جو کہ اس وقت انہیں عطا کیا گیا تھا۔

ہم حضور کو یقین دلاتے ہیں کہ اس فیاضانہ اظہار نے تمام مسلمانان ہندوستان کی بے اندازہ شکر گزاری یور ایکسیلینسی کی گورنمنٹ کے لیے حاصل کر لی ہے اور مسلسل انگریزی حکمت عمل اور برٹش کے ناقابل شکست وعدوں کی نمایاں اور مستحکم ثبوت بہم پہنچا دیا ہے جو کہ اس چٹان کو بناتے ہیں جس پر کہ حکومت برطانیہ کے شاندار ایوان کی بنیاد قائم ہے۔ ہم اس موقعہ پر ایک بار پھر اپنی دلی نفرت کا اظہار ان انارکسٹوں کی کارروائیوں پر کرتے ہیں جنہوں نے گزشتہ سالوں میں اہل ہند کی بے عیب نیک نامی پر ایک بدصورت داغ لگا دیا ہے اور خطرناک امکانات جرائم کے پھر پھوٹ پڑنے کے جیسا کہ کلکتہ میں حال کے جرائم سے ظاہر ہوا ہے۔ ہم اپنا قومی فرض سمجھتے ہیں کہ اس شرمناک تحریک پر اپنی زوردار ناراضگی کا اظہار کریں کہ جس کا نتیجہ یہ خوفناک جرائم ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم اس بہتری پر اظہار مسرت کرتے ہیں جو کہ پولیٹیکل مطلع پر نمایاں ہے اور ان گاہ بگاہ نمودار ہونے والے جرائم کو محض بعض محدود حلقوں کے دماغی نقص پر محمول کرتے ہیں اور بھروسہ کرتے ہیں کہ گورنمنٹ استقلال اور استحکام سے اس مضبوط اور فیاضانہ پالیسی پر عمل کرے گی کہ جس کی بدولت اس قدر بہتری حاصل ہوئی ہے۔

ہم اس موقعہ پر یور ایکسیلینسی کو یقین دلاتے ہیں کہ مسلمانان ہند زمانہ موجودہ کی ضروریات کو بخوبی سمجھتے ہیں اور نہ صرف اپنے آپ کو حالات موجودہ کے مطابق بنانے بلکہ ان بے انتہا ذرائع سے فائدہ اٹھانے کی حتی الامکان کوشش کر رہے ہیں جو ایک روشن خیال گورنمنٹ نے اس غرض سے ان کی رسائی میں رکھے ہیں کہ وہ ان مختلف اقوام میں اپنی مناسب جگہ حاصل کر سکیں جو برطانیہ کلاں کی سلطنت ہند کے وسیع علاقوں میں آباد ہیں۔ اپنے عظیم رہبر سر سید احمد خاں مرحوم کے بگل کی آواز سے خبردار ہو کر وہ سالہائے گزشتہ سے یہ بات محسوس کر چکے ہیں کہ ان کی قوم میں از سر نو زندگی پیدا ہونے کا دارومدار ان کے زمانۂ حال کے علوم و فنون سیکھنے پر ہے۔ ان کے اس اعتقاد کا اظہار نہایت عجیب طور پر اس جوش اور یگانگت کی بدولت ہوا ہے جس کے ساتھ ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک ہر طبقے کے مسلمانوں نے محمڈن یونیورسٹی کے قیام کی تحریک میں حصہ لیا ہے۔ ہمارے اپنے صوبہ میں بعض بڑے بڑے اضلاع کے اندر اسلامیہ ہائی سکولوں اور خاص لاہور میں ایک ایم اے تک تعلیم دینے والے آرٹس کالج کے قیام سے اس سنجیدگی کا پورا پورا ثبوت ملتا ہے جس کے ساتھ ہماری قوم اپنی تعلیمی ضروریات پورا کرنے کے لئے کوشش کر رہی ہے۔

اس صوبے کے دارالخلافہ میں یور ایکسیلینسی کے پہلی مرتبہ نزول اجلال فرمانے کے موقعہ پر خلوص دل سے خوش آمدید کہتے ہوئے

ہم اس وقت نامناسب خیال کرتے ہیں کہ اپنی قوم کی مختلف ضروریات پیش کریں یا ان دقتوں کا ذکر کریں جن کا کام کرتے ہوئے ہمیں مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ یور ایکسیلینسی کی اجازت سے ہم یہ باتیں کسی اور مناسب موقعہ پر ملتوی کرتے ہیں جبکہ انھیں مناسب ذریعے سے پیش کیا جائے گا۔

اپنی قوم کی طرف سے ہم حضور کی بیگم صاحبہ کا بادب خیر مقدم کرنے کی اجازت چاہتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ ہر ایکسیلینسی کی سرپرستی میں وہ بہت سے فیاضانہ کام جن کی ہر ایکسیلینسی صدر ہیں اس ملک کی عورتوں کے لئے عظیم برکتوں کا منبع ثابت ہوتے رہیں گے۔

آخیر میں ہم پھر ایک بار مسلمانانِ پنجاب کی طرف سے یور ایکسیلینسی کی تشریف آوری لاہور کے موقعہ پر تہ دل سے خوش آمدید کہتے ہیں اور صدق دل سے آرزو کرتے ہیں کہ یور ایکسیلینسی کا عہد حکومت ہز مجسٹی کی ہندی رعایا کے لئے بے شمار برکات کا موجب ثابت ہوگا اور اس نام کو جو پہلے سے ہی سلطنت برطانیہ کے تذکروں میں مشہور و معروف ہے اور بھی چار چاند لگانے میں کامیاب ہوگا۔[1]

ہم ہیں
یور ایکسیلینسی کے نہایت ادنیٰ اور وفادار خادم
لاہور
۳۱ مارچ ۱۹۱۱ء

اس وفد میں پنجاب بھر کے قریباً تمام سربرآوردہ بزرگ شامل تھے۔ ان اکابر کے نام پیش کئے جاتے ہیں۔

۱۔ نواب فتح علی خاں، صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ و نائب صدر آل انڈیا مسلم لیگ۔
۲۔ خان ذوالفقار علی خاں، رکن امپیریل کونسل و نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ و نائب صدر آل انڈیا مسلم لیگ۔
۳۔ ملک عمر حیات خاں، رکن امپیریل کونسل و نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔
۴۔ نواب بہرام خان رکن پنجاب لیجسلیٹو کونسل۔
۵۔ ملک مبارز خاں، رکن پنجاب لیجسلیٹو کونسل و نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔
۶۔ خواجہ یوسف شاہ، رکن پنجاب لیجسلیٹو کونسل، نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ ٹرسٹی محمڈن کالج علی گڑھ و صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ امرتسر۔
۷۔ سیٹھ آدم جی مامن جی، رکن پنجاب لیجسلیٹو کونسل، نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ و صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ راولپنڈی۔

---

[1] روزنامہ پیسہ اخبار ۳ر اپریل ۱۹۱۱ء صفحہ ۴

۸- سید مہدی شاہ، رکن پنجاب لیجسلیٹو کونسل و صدر انجمن اسلامیہ۔

۹- نواب ابراہیم علی خاں، نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔

۱۰- خان بہادر سردار محمد علی خاں، نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔

۱۱- خان بہادر احمد شاہ، نائب صدر پنجاب پراونشل مسلم لیگ و صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ جالندھر

۱۲- نواب سیف اللہ خاں، صدر مسلم لیگ۔

۱۳- خان بہادر شیخ غلام صادق، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ و نائب صدر انجمن اسلامیہ امرتسر۔

۱۴- میاں نظام الدین، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ و نائب صدر انجمن حمایت اسلام

۱۵- مولوی محبوب عالم، جائنٹ سکرٹری پنجاب پراونشل مسلم لیگ و ایڈیٹر روزنامہ پیسہ اخبار لاہور۔

۱۶- شیخ عبدالعزیز، جائنٹ سکرٹری پنجاب پراونشل مسلم لیگ، سکرٹری انجمن حمایت اسلام لاہور و ایڈیٹر اخبار آبزرور لاہور۔

۱۷- مرزا جلال الدین بیرسٹر ایٹ لاء، اسسٹنٹ سکرٹری پنجاب پراونشل مسلم لیگ و جائنٹ سکرٹری اسلام کلب لاہور۔

۱۸- خان بہادر شیخ ریاض حسین، ملتان۔

۱۹- خان بہادر شیخ الٰہی بخش، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔

۲۰- خان بہادر سید حسن بخش گردیزی، ملتان۔

۲۱- خان بہادر شیخ محمد بخش، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔

۲۲- شیخ عبدالحق، صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ ملتان۔

۲۳- مولوی محمد حسن، صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ لدھیانہ

۲۴- شیخ عبدالقادر بیرسٹر ایٹ لاء، ایڈیٹر مخزن، جائنٹ سکرٹری اسلام کلب لاہور و ٹرسٹی محمڈن کالج علی گڑھ

۲۵- راجا اکرام اللہ خاں، صدر انجمن اسلامیہ وزیر آباد۔

۲۶- میاں محمد شاہنواز بیرسٹر ایٹ لاء، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔

۲۷- میاں احسان الحق بیرسٹر ایٹ لاء، سکرٹری ڈسٹرکٹ مسلم لیگ جالندھر و ٹرسٹی محمڈن کالج علی گڑھ۔

۲۸- شیخ محمد رفیق، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔

۲۹- میاں سراج الدین، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔

۳۰- خواجہ گل محمد، صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ فیروزپور۔

۳۱- آغا محمد باقر خان، صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ سیالکوٹ۔

۳۲- چودھری کرم الٰہی، صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ گوجرانوالہ۔

۳۳- مرزا اعجاز حسین، صدر ڈسٹرکٹ مسلم لیگ انبالہ۔

۳۴- میاں عبدالعزیز بیرسٹر ایٹ لا، سکرٹری انجمن اسلامیہ ہوشیارپور۔
۳۵- چودھری شہاب الدین، رکن ایگزیکٹو کونسل پنجاب پراونشل مسلم لیگ
۳۶- میر حبیب اللہ خاں، رکن ایگزیکٹو کونسل پنجاب پراونشل مسلم لیگ (امرتسر)
۳۷- چودھری سلطان محمد خان، بیرسٹر ایٹ لا، سکرٹری ڈسٹرکٹ مسلم لیگ سیالکوٹ
۳۸- خواجہ کمال الدین رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ (لاہور)
۳۹- قاضی سراج الدین احمد بیرسٹر ایٹ لا، سکرٹری ڈسٹرکٹ مسلم لیگ راولپنڈی
۴۰- ملک محمد امین جاگیردار (اٹک)
۴۱- مولوی انشاء اللہ خاں، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ وایڈیٹر اخبار وطن۔
۴۲- مولوی احمد الدین پلیڈر، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ۔
۴۳- مولوی عبدالقادر پلیڈر، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ وسکرٹری انجمن اسلامیہ قصور
۴۴- مولوی عبدالحق پلیڈر، وسکرٹری ڈسٹرکٹ مسلم لیگ گوجرانوالہ۔
۴۵- رشید احمد بیرسٹر ایٹ لا۔
۴۶- میاں فضل محی الدین، رکن ایگزیکٹو کمیٹی پنجاب پراونشل مسلم لیگ و نائب صدر انجمن اسلامیہ بٹالہ
۴۷- خان بہادر میاں محمد شفیع بیرسٹر ایٹ لا، رکن پنجاب لیجسلیٹو کونسل، جنرل سکرٹری پنجاب پراونشل مسلم لیگ، نائب صدر آل انڈیا مسلم لیگ، ٹرسٹی محمڈن کالج علی گڑھ، چیئرمین اسلامیہ کالج کمیٹی، صدر ینگ مینز محمڈن ایسوسی ایشن و مربی اسلام کلب لاہور[1]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فن شعر کے مبصر کی حیثیت میں

علامہ اقبال کا یہ معرکۃ الآرا اور حقیقت افروز مضمون روزنامہ ستارۂ صبح کے پہلے شمارے (جلد ۱ نمبر ۱) میں ۷ر اگست ۱۹۱۷ء (صفحہ ۱۱) کو شائع ہوا۔ یہ اخبار مولانا ظفر علی خاں کی ادارت میں لاہور سے چھپتا تھا۔

حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کی عربی شاعری کی نسبت وقتاً فوقتاً جن ناقدانہ خیالات کا اظہار فرمایا، ان کی روشنی صفحات تاریخ کے لئے خط پاشاں کا حکم رکھتی ہے لیکن دو موقعوں پر جو تنقیدات آپ نے ارشاد فرمائیں ان سے مسلمانان ہند

---

[1] روزنامہ پیسہ اخبار لاہور ۴ر اپریل ۱۹۱۱ء صفحہ ۹

کو آجکل کے زمانہ میں بہت بڑا فائدہ پہنچ سکتا ہے اس لئے کہ ان کا ادب ان کے قومی انحطاط کے دور کا نتیجہ ہے اور آجکل ہمیں ایک نئے ادبی نصب العین کی تلاش ہے۔ شاعری کیسی نہ ہونی چاہیے اور کیسی ہونی چاہیے یہ وہ عقدہ ہے جسے جناب رسالت مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وجدان نے اس طرح حل کیا ہے۔

امرأ القیس[1] نے اسلام سے چالیس[2] سال پہلے کا زمانہ پایا ہے روایت ہمیں بتاتی ہے کہ ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نسبت ایک موقع پر حسب ذیل رائے ظاہر فرمائی۔

"اشعر الشعراء، وقائدھم الی النار"۔

یعنی وہ شاعروں کا سرتاج تو ہے ہی لیکن جہنم کے مرحلہ میں ان سب کا سپہ سالار بھی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امرأ القیس کی شاعری میں وہ کون سی باتیں ہیں جنہوں نے حضور سرور کائنات سے یہ رائے ظاہر کرائی۔ امرأ القیس کے دیوان پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں شراب ارغوانی کے دور، عشق و حسن کی ہوش ربا داستانوں اور جاں گداز جذبوں، آندھیوں سے اڑی ہوئی پامال بستیوں کے کھنڈروں کے مرثیوں، سنسان ریتیلے ویرانوں کے دل ہلا دینے والے منظروں کی تصویریں نظر آتی ہیں اور یہی عرب کے دور جاہلیت کی کل تخیلی کائنات ہے۔ امرأ القیس قوت ارادی کو جنبش میں لانے کے بجائے اپنے سامعین کے تخیل پر جادو کے ڈورے ڈالتا ہے اور ان میں بجائے ہوشیاری کے "بیخودی" کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حکیمانہ تنقید میں فنون لطیفہ کے اس اہم اصول کی توضیح فرمائی ہے کہ صنائع و بدائع کے محاسن اور انسانی زندگی کے محاسن یہ کچھ ضروری نہیں کہ دونوں ایک ہی ہوں، یہ ممکن ہے کہ شاعر بہت اچھا شعر کہے لیکن وہی اچھا شعر پڑھنے والے کو "اعلیٰ علیین" کی سیر کرانے کے بجائے "اسفل السافلین" کا تماشا دکھا دے۔ شاعری دراصل ساحری ہے اور اس شاعر پر حیف ہے جو قومی زندگی کے مشکلات و امتحانات میں دل فریبی کی شان پیدا کرنے کے بجائے وہ فرسودگی و انحطاط کو صحت اور قوت کی تصویر بنا کر دکھائے اور اس طرح اپنی قوم کو ہلاکت کی طرف لے جائے۔ اس کا فرض ہے کہ قدرت کی لازوال دولتوں میں سے زندگی اور قوت کا جو حصہ اسے دکھایا گیا ہے، اس میں اوروں کو بھی شریک کرے نہ یہ کہ اٹھائی گیرا بن کر جو رہی سہی پونجی ان کے پاس ہے اس کو بھی ہتھیا لے۔

(۲)

ایک دفعہ قبیلہ بنو عبس کے مشہور شاعر عنترہ کا یہ شعر حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا گیا:۔

ولقد ابیت علی الطوی واظلہ
حتیٰ انال بہ کریم المأکل

میں نے بہت سی راتیں محنت اور مشقت میں بسر کی ہیں تاکہ میں اکل حلال کے قابل ہو سکوں۔

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ ادب عربی از احمد حسن زیات شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز ۱۹۶۱ء صفحہ ۱۰۲، ۱۰۳۔

[2] ملاحظہ ہو تاریخ ادب عربی از احمد حسن زیات شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۶۱ء صفحہ ۱۱۸، ۱۲۰ و ۱۲۳۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جن کی بعثت کا مقصد وحید یہ تھا کہ انسانی زندگی کو شان دار بنائیں اور اس کی آزمائشوں اور سختیوں کو خوش آئند و مطبوع کر کے دکھائیں، اس شعر کو سن کر بے انتہا محظوظ ہوئے اور اپنے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مخاطب ہو کر فرمایا:

"کسی عرب کی تعریف سن کر میرے دل میں اس کا شوق ملاقات نہیں پیدا ہوا لیکن میں سچ کہتا ہوں کہ اس شعر کے نگارندہ کے دیکھنے کو میرا دل بے اختیار چاہتا ہے۔"

اللہ اکبر! توحید کا وہ فرزند اعظم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جس کے چہرۂ مبارک پر ایک نظر ڈال لینا نظارگیوں کے لیے دینوی برکت اور اخروی نجات کی دوگونہ سرمایہ اندوزی کا ذریعہ تھا، خود ایک بت پرست عرب سے ملنے کا شوق ظاہر کرتا ہے کہ اس عرب نے اپنے شعر میں اس کی گوں کی بات کہی تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عزت عنترہ کو بخشی، اس کی وجہ ظاہر ہے۔ عنترہ کا شعر ایک صحت بخش زندگی کی جیتی جاگتی، بولتی چالتی تصویر ہے۔ حلال کی کمائی میں انسان کو جو سختیاں اٹھانی پڑتی ہیں، جو کڑیاں جھیلنی پڑتی ہیں ان کا نقش پردۂ خیال پر شاعر نے نہایت خوبصورتی کے ساتھ کھینچا ہے۔ حضور خواجۂ دوجہاں بابی انت و امی نے جو قدر اس شعر کی فرمائی اس سے صنعت کے ایک دوسرے بڑے اصول کی تشریح ہوتی ہے کہ صنعت حیات انسانی کی تابع ہے اس پر فوقیت نہیں رکھتی۔

ہر وہ استعداد جو مبدأ فیاض نے فطرت انسانی میں ودیعت کی ہے اور ہر وہ توانائی جو انسان کے دل و دماغ کو بخشی گئی ایک مقصد وحید اور ایک غایت الغایات کے لئے وقف ہے یعنی قومی زندگی۔ جو زندگی آفتاب بن کر چمکے، قوت سے لبریز ہو، جوش سے سرشار ہو، ہر انسانی صنعت اس غایت آخریں کی تابع اور مطیع ہونی چاہیے اور ہر شے کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہونا چاہیے کہ اس میں حیات بخشی کی قابلیت کس قدر ہے۔ تمام وہ باتیں جن کی وجہ سے ہم جاگتے جاگتے اونگھنے لگیں اور جو جیتی جاگتی حقیقتیں ہمارے گرد و پیش موجود ہیں (کہ انھیں پر غلبہ پانے کا نام زندگی ہے) ان کی طرف سے آنکھوں پر پٹی باندھ لیں، انحطاط اور موت کا پیغام ہیں۔ صنعت گر کو جیا بیگم کے حلقۂ عشاق میں داخل نہ ہونا چاہیے۔ مصور فطرت کو اپنی نگارنگ نگار آرائیوں کا اعجاز دکھانے کے لیے افیون کی چسکی سے احتراز واجب ہے۔ یہ پیش پا افتادہ فقرہ جس سے ہمارے کانوں کی آئے دن تواضع کی جاتی ہے کہ کمال صنعت اپنی غایت آپ ہے، انفرادی و اجتماعی انحطاط کا ایک عیارانہ حیلہ ہے جو اس کے لیے تراشا گیا ہے کہ ہم سے زندگی اور قوت دھوکا دے کر چھین لی جائے۔

غرض یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وجدان حقیقی نے عنترہ کے شعر کی خوبیوں کا جو اعتراف کیا، اس نے اصل الاصول کی بنیاد ڈال دی کہ صنعت کے ہر کمال کی صحیح شان ارتقا کیا ہونی چاہیے۔

سوامی شردھانند کا قتل

سوامی شردھانند کے قتل کے سلسلے میں ہندو رہنماؤں اور اخباروں مثلاً پرتاپ، ملاپ وغیرہ نے مسلمانوں پر من حیث القوم

اور مذہب اسلام پر حملے کرنا شروع کئے اور اشتعال انگیز تحریر و تقریر کا سلسلہ جاری کر دیا۔ اس کے خلاف پوری قوت سے احتجاج کرنے کے لئے ۱۹ جنوری ۱۹۲۷ء کو علامہ اقبال کی صدارت میں مسلمانانِ لاہور کا ایک عظیم الشان جلسہ منعقد ہونا قرار پایا۔ اس جلسہ میں شرکت کی دعوت دیتے ہوئے دیگر بائیس اکابرِ ملت کے ہمراہ علامہ اقبال نے یہ اعلان جاری فرمایا۔ اس اعلان پر حسبِ ذیل زعما کے دستخط ثبت تھے:

۱۔ خان سعادت علی خان جنرل سیکرٹری انجمن اسلامیہ لاہور۔
۲۔ سید محسن شاہ وکیل سیکرٹری انجمن اسلامیہ لاہور۔
۳۔ ڈاکٹر سید محمد حسین شاہ، جنرل سیکرٹری انجمن اشاعت اسلام لاہور۔
۴۔ ماسٹر فقیر اللہ، سیکرٹری احمدیہ انجمن اشاعت اسلام لاہور۔
۵۔ مولوی غلام محی الدین وکیل، سیکرٹری انجمن حمایت اسلام لاہور۔
۶۔ پیر تاج الدین، جنرل سیکرٹری مسلم لیگ۔
۷۔ فضل الدین تاجر، سیکرٹری انجمن اہل حدیث۔
۸۔ مولانا ظفر علی خان ایڈیٹر زمیندار۔
۹۔ مولوی محمد دین ایڈیٹر کشمیری میگزین شیرانوالہ دروازہ لاہور۔
۱۰۔ مولوی محبوب عالم ایڈیٹر پیسہ اخبار۔ لاہور۔
۱۱۔ مولوی سید ممتاز علی ایڈیٹر تہذیب نسواں ریلوے روڈ لاہور۔
۱۲۔ منشی دین محمد ایڈیٹر میونسپل گزٹ لاہور۔
۱۳۔ مولوی مصطفےٰ خان ایڈیٹر اسلامک ورلڈ۔
۱۴۔ شیخ عظیم اللہ وکیل۔
۱۵۔ خواجہ فیروز الدین بیرسٹر ایٹ لا۔
۱۶۔ ملک برکت علی وکیل مزنگ روڈ لاہور۔
۱۷۔ ملک محمد امین وکیل۔
۱۸۔ شیخ محمد دین جان وکیل۔
۱۹۔ شیخ نیاز محمد وکیل۔
۲۰۔ مولوی عبداللہ جمعیت دعوت تبلیغ۔
۲۱۔ شمس العلماء مرزا سید علی الحائری۔
۲۲۔ مولانا احمد علی شیرانوالہ دروازہ لاہور۔

اس جلسے کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ تمام فرقوں کے مسلمان اپنے اختلافات کو بالائے طاق رکھ کر کفر کے مقابلے میں اسلام کی عزت کی حمایت کے لئے دوش بدوش شریک ہونے کے لئے تیار تھے۔ ان میں دیوبندی، حنفی، حزب الاحناف، شیعہ، احمدی، اہلِ حدیث سب شامل تھے۔

> "بعض آریہ سماج کے اخبارات مثلاً پرتاپ، ملاپ نے مسلمانوں اور ان کے مذہب کے خلاف جو حقارت آمیز و خطرناک پروپیگنڈا شروع کر رکھا ہے، اس کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے کے لئے مسلمانانِ لاہور کا ایک جلسۂ عام بصدارت جناب ڈاکٹر سر محمد اقبال صاحب بیرسٹر ایٹ لاء لاہور، ممبر لیجسلیٹو کونسل بروز شنبہ (سنیچر) بتاریخ ۲۲ جنوری ۱۹۲۷ء بعد نماز مغرب باغ بیرون موچی دروازہ لاہور میں ہونا قرار پایا ہے۔ امید ہے کہ ہر طبقے کے مسلمان اس اہم جلسہ میں شامل ہو کر اپنے قومی فرض سے سبکدوش ہوں گے۔"[1]

فرقہ وارانہ تعصب

تحریکِ خلافت اور ترکِ موالات کی ناکامی کے ساتھ ملک بھر میں فرقہ وارانہ تعصب اور فسادات کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہو گیا۔ لاہور میں بھی وسیع پیمانے پر ہنگامے ہوئے اور لاتعداد نہتے اور بے گناہ مسلمانوں کو نشانہ بنایا گیا۔ مظلومین کی امداد کے لیے "مسلم ریلیف فنڈ کمیٹی" قائم کی گئی۔ مخیر اور اسلامی حمیت رکھنے والے مسلمانوں نے دل کھول کر چندے دیئے۔ ملک محمد حسین کو سرکار کی طرف سے خان بہادر کا خطاب ملنے پر ککے زئی برادری نے انہیں پارٹی دینے کے لئے ایک ہزار روپے کی خطیر رقم جمع کی تھی۔ ملک صاحب کے ایما پر یہ رقم "مسلم ریلیف فنڈ کمیٹی" کو بھیج دی گئی۔ ملک صاحب کے اس قابلِ تقلید ایثار سے متاثر ہو کر علامہ اقبال نے حسب ذیل مکتوب[2] ایڈیٹر کے نام تحریر فرمایا:

بخدمت جناب ایڈیٹر صاحب زمیندار

السلام علیکم۔ مسلمانانِ لاہور کی اطلاع کے لیے عرض ہے کہ آج ککے زئی برادری کی طرف سے مبلغ ایک ہزار روپیہ "مسلم ریلیف فنڈ کمیٹی" کو عطا کیا گیا ہے۔ یہ روپیہ برادری مذکور نے خان بہادر ملک محمد حسین صاحب پریذیڈنٹ میونسپل کمیٹی لاہور کو حکومت کی طرف سے خطاب ملنے کے موقع پر ان کی دعوت کے لئے جمع کیا تھا۔ میں اہلِ لاہور کی طرف سے ملک صاحب موصوف اور ان کی برادری کو اس بلند ہمتی پر مبارکباد دیتا ہوں اور ان کا شکریہ ادا کرتا

---

[1] روزنامہ زمیندار ۲۳ جنوری ۱۹۲۷ء، صفحہ ۶۔

[2] روزنامہ زمیندار لاہور، ۲۱ مئی ۱۹۲۷ء صفحہ ۴۔

چوں کہ انھوں نے مسلمانان لاہور کی فوری ضروریات کو مقدم سمجھا اور سب نے باتفاق یہ فیصلہ کیا کہ یہ رقم خطیر اعانت مجروحین و مظلومین کے لیے دے دی جائے۔ اس روپیہ کو پہلی قسط تصور کرنا چاہیے۔ ملک صاحب کے وارڈ میں الگ چندہ ہو رہا ہے جو عنقریب وصول ہوگا۔

واللہ احسن الجزا

ڈاکٹر سر محمد اقبال

مسلمانانِ اندور کی اعانت

۱۹۲۷ء میں مسلمانان اندور کی اعانت کے لیے مسلم ریلیف کمیٹی کا قیام عمل میں آیا۔ ملک بھر کے مسلمانوں نے بڑھ چڑھ کر اپنے مظلوم بھائیوں کی امداد کی۔ یہی نہیں بیرون ملک سے بھی مسلمانوں نے اندور کے مسلمانوں کے لیے رقوم بھیجیں۔ ایسی ہی دو رقوم آبادان (ایران) کے ہندی مسلمانوں نے علامہ اقبال کی معرفت ارسال کیں۔ جو انھوں نے حبیب ارخان، جائنٹ سیکرٹری مسلم ریلیف کمیٹی اندور کو بھجوا دی۔ مندرجہ ذیل خط[1] علامہ اقبال نے اسی ضمن میں ایڈیٹر زمیندار کے نام ارسال فرمایا جس میں تحریر فرمایا:

لاہور

۲۸ر اکتوبر ۱۹۲۷ء

مکرمی جناب ایڈیٹر صاحب زمیندار

السلام علیکم۔ آبادان (ایران) کے ہندی مسلمانوں نے جو رقوم میری معرفت اندور کے مسلمانوں کی اعانت کے لیے ارسال کی تھیں وہ ان کو پہنچ گئی ہیں اور باقاعدہ رسیدیں مسلم ریلیف کمیٹی اندور کی طرف سے موصول ہو گئی ہیں اور ساتھ ہی ایک خط بھی حبیب ارخان صاحب جائنٹ سیکرٹری ریلیف کمیٹی کی طرف سے موصول ہوا ہے جس میں مندرجہ ذیل اقتباس اپنے اخبار کے سنڈے ایڈیشن میں چھاپ کر ممنون فرمائیں۔

"مورخہ ۴ر اکتوبر و ۲۰ر اکتوبر کو مبلغ تین سو اور ڈھائی سو روپیہ کی دو رجسٹریاں یکے بعد دیگرے موصول ہوئیں ۔۔۔ یہ دونوں رجسٹریاں ایسے آڑے وقت پر پہنچی ہیں کہ کمیٹی کو ایک پیسہ بھی مہیا کرنا محال تھا۔ اس امداد غیبی کے پہنچنے سے جو خوشی ہوئی، وہ بیان سے باہر ہے لیکن ان تمام مسرتوں سے زائد جس شے نے دل کو قوی کیا وہ یہ تھی کہ اب بھی مسلمانوں میں اسلامی حمیت باقی ہے کہ کوسوں دور بیٹھے ہوئے اپنے مظلوم بھائیوں کی حالت زار کو فراموش نہیں کرتے۔ خداوند کریم ہمارے آبادان کے بھائیوں کو آباد و شاد رکھے اور انھیں جزائے خیر عطا فرمائے۔"

رسیدات منسلک ہذا ہیں۔ ہم جناب سے ملتجی ہیں کہ جناب ہماری جانب سے ایک شکریہ کا خط اہل آبادان کے نام ضرور تحریر فرمائیں۔

مخلص (سر) محمد اقبال

---

[1] روزنامہ زمیندار ۹ر نومبر ۱۹۲۷ء صفحہ ۵

چندہ کے لیے اپیل

علامہ اقبال نے سر میاں محمد شفیع، شیخ سر عبدالقادر، خان بہادر شیخ امیر علی، خان بہادر شیخ انعام علی اور مولوی فضل دین کے ہمراہ انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے چوالیسویں سالانہ اجلاس کے انعقاد کے سلسلے میں برادرانِ اسلام کی خدمت میں مندرجہ ذیل اپیل کی:

"انجمن حمایتِ اسلام لاہور گزشتہ چوالیس سال سے مسلمانوں کی دینی اور مذہبی اور قومی خدمات انجام دے رہی ہے اور اس کی ابتدا نہایت عاجزانہ تھی لیکن عاجزوں کے اخلاص کو خدا کے تقدس نے شرفِ قبول بخشا اور جو چیز ۱۸۸۴ء میں ذرۂ بے مقدار تھی، آج محض خدا کے لطف و کرم سے اسلامی ہند کے ہر گوشہ میں آفتاب بن کر چمک رہی ہے۔ ابتدا میں انجمن کی کل کائنات صرف لڑکیوں کے چند مدارس تھے مگر آج وہ ایک اعلیٰ درجے کے کالج کی ذمہ دار ہے جو ہندوستان بھر کی منتخب درسگاہوں میں شانِ امتیازی رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ چار ہائی سکول اور دو مڈل سکول، ایک مڈل و چھ زنانہ پرائمری مدارس کی کفیل ہے جس سے قوم کے ہزاروں بچے مستفید ہو رہے ہیں۔ مردانہ اور زنانہ یتیم خانے انجمن کی خصوصیات میں سے ہیں۔ جن میں اس وقت دو سو یتیم لڑکے اور لڑکیاں پرورش اور تعلیم و تربیت پا رہی ہیں۔ ان بچوں کے لیے خیاطی اور نجاری کے کارخانے بھی قائم ہیں تاکہ بڑے ہو کر وہ اپنی معاش آپ پیدا کر سکیں اور قوم کے لیے بار نہ ہوں۔ یتیم لڑکیوں کو امورِ خانہ داری کی تعلیم دی جاتی ہے اور انھیں سگھڑ اور سلیقہ شعار بنا کر معزز گھرانوں میں بیاہا جاتا ہے۔ تالیف و طبع کا شعبہ ہر حیثیت سے روز افزوں ترقی پر ہے۔ یہ صیغہ اگر ایک طرف مسلمان بچوں کے لئے موزوں نصابِ تعلیم مہیا کرتا ہے تو دوسری جانب انجمن کے لیے معقول مالی منفعت کا موجب بھی ہے۔ گزشتہ چند برسوں سے انجمن نے طلبا اور اساتذہ کی جماعتیں بھی کھول دی ہیں جس سے یہ مقصود ہے کہ نونہالانِ قوم روحانی و اخلاقی تعلیم و تربیت کے ساتھ ساتھ دنیاوی اعتبار سے بھی خودداری اور عزت کی زندگی بسر کر سکیں۔ یونانی اور انگریزی شفاخانے انجمن کی سرگرمیوں میں ایک نہایت قیمتی اضافہ ہیں جس سے انجمن کے سٹاف طلبا طالبات و یتامیٰ کے علاوہ مسلمان پبلک بھی فائدہ اٹھا رہی ہے۔ اشاعتِ اسلام کے کام میں خاص دلچسپی سے کام لیا جا رہا ہے۔

انجمن کی روز افزوں ضرورتوں اور سرگرمیوں کو دیکھتے ہوئے سابقہ عمارات بالکل ناکافی ثابت ہوئیں اور اس سلسلہ کو ایک بڑی حد تک وسیع کرنا پڑا۔ ۱۹۱۵ء تک کالج کے لیے صرف ایک دارالاقامہ انجمن کی اپنی عمارت میں تھا۔ ۱۹۲۶ء میں ایک لاکھ سترہ ہزار روپیہ کے صرف سے دو اور دارالاقاموں کے لئے اپنی عمارتیں مہیا کی گئیں۔ زنانہ مڈل سکول کے لئے تقریباً تیس ہزار روپے کی لاگت سے ایک اور مکان مہیا کیا گیا۔ گزشتہ دو سالوں میں دو لاکھ چھتیس ہزار روپے کے صرف سے کالج کی زمین اور عمارت کو وسعت دی گئی۔ انجینئرنگ کی تعلیم کے لئے اسلامیہ کالج سے ملحقہ جماعتوں کے کھولنے کا بھی انتظام کر دیا گیا ہے۔

انجمن کی ضروریات کے ساتھ اس کے اخراجات میں بھی اضافہ ہو رہا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں خرچ چھ لاکھ روپیہ اور ۱۹۲۸ء میں بھی اسی قدر رقم صرف ہوئی اور سالِ آئندہ میں بھی کم و بیش اسی قدر خرچ کا اندازہ کیا گیا ہے۔ خرچ میں روز افزوں اضافہ انجمن

کی سرگرم اور کامیاب زندگی کی ایک زبردست دلیل ہے۔ ادائے فرائض میں جو کامیابی انجمن کو نصیب ہوئی اس کے لئے وہ قوم کی اعانت اور دستگیری کی رہین منت ہے اور اس کی ضروریات میں جو اضافہ تقاضائے وقت کے لحاظ سے کیا جا رہا ہے اس کی تکمیل بھی قوم کی فیاضی پر موقوف ہے۔ اس لئے ہم نہایت ادب اور پوری قوت کے ساتھ جمیع برادران اسلام کی خدمت میں اپیل کرتے ہیں کہ وہ اپنی مرکزی قومی انجمن کے متعلق اپنے فرض کو محسوس کریں اور آئندہ سالانہ اجلاس کے موقعہ پر جو ۱۲، ۱۳ اور ۱۴ اپریل ۱۹۲۹ء کو منعقد ہوگا، کم از کم دو لاکھ روپیہ فراہم کر دیں۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ فراہمی سرمایہ اور انجمن کے اغراض مقاصد کی توسیع و اشاعت کے لئے آپ کا ہر ایک قدم قومی ترقی کی رفتار کو تیز کرنے میں مدد دے سکتا ہے اور ہر ایک پیسہ جو آپ کی سعی سے خزانۂ انجمن میں داخل ہوگا، قوم کے ارتقا اور مقاصد کی تکمیل کو نزدیک تر کر سکتا ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ ہماری اپیل خدا کے فضل اور آپ کی دستگیری سے انجمن کے لئے ایک بھرپور فصل لائے گی۔ آمین[1]"

اسوۂ حسنہ کی اشاعت کے لئے اپیل

علامہ اقبال نے سترہ دیگر اکابر ملت کے ہمراہ فرزندان اسلام سے اپیل کی جس میں اسوۂ حسنہ کی پابندی اور پیروی پر زور دیا اور اسے تمام مذہبی اور وطنی مشکلات کا واحد حل قرار دیا۔ دیگر اکابرین ملت میں آغا مرزا محمد خلیل شیرازی (کونسل ایران)، مولانا شوکت علی (بمبئی)، سیٹھ عبدالمجید حسن (مدراس)، حاجی عبدالرزاق (مدراس)، مولانا محمد عرفان (بمبئی)، سر ابراہیم ہارون جعفر (پونہ)، خان بہادر محمد عبدالعزیز بادشاہ (مدراس)، ڈاکٹر ذاکر حسین (دہلی)، محمد شفیع داؤدی (پٹنہ)، حاجی عبدالکریم (مدراس)، مولانا غلام رسول مہر (لاہور)، نواب حسام الملک محمد علی حسن خاں (لکھنؤ)، حاجی عبدالحکیم (مدراس)، حاجی ایم جمال محمد (مدراس)، حاجی سیٹھ عبداللہ ہارون (کراچی)، مولانا مظہر الحق (پٹنہ) اور مولانا سید حبیب (لاہور) شامل تھے۔

" اس وقت ہمارا ملک اور مذہب جن مشکلات میں سے گزر رہا ہے ان کا بہترین حل یہ ہے کہ ہم ان اخلاق و اعمال کی اشاعت کریں جن کا نمونہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات سے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔

اسوۂ حسنۂ نبوی کی اشاعت کی ایک صحیح ترین صورت یہ ہے کہ ۱۲ ربیع الاول کے جلسوں کو بقدر امکان وسعت دی جائے اور منظم کیا جائے۔ "سیرت نبوی" کے عنوان پر ایک مستقل تقریر مرتب کی جائے جس میں آنحضورؐ کی زندگی کے بہت ضروری اور منتخب واقعات جمع ہوں۔ اس تقریر کا ہندوستان کی مختلف زبانوں میں ترجمہ کر دیا جائے اور پھر تمام اسلامی مجالس اور اخبارات کامل اتحاد و اتفاق سے اس امر کی پر زور کوشش کریں کہ ۱۲ ربیع الاول کے دن ملک کا ایک ایک گوشہ اس تقریر سے گونج اٹھے۔ یہ چیز یقیناً بہت زیادہ قابل مسرت ہے کہ لاہور کے بعض دردمند مسلمان اس تجویز کی تکمیل میں کوشاں ہیں۔ مسلمانوں کا

---

[1] روزنامہ انقلاب، ۱۷ مارچ ۱۹۲۹ء صفحہ ۳۔

فرض ہے کہ وہ نہایت ہی خلوص اور مستعدی سے ان اصحاب کو اپنے مبارک ارادے کی تکمیل میں مدد دیں۔ ہماری استدعا ہے کہ ضلعوں اور بڑے بڑے قصبوں میں مقامی جماعتوں کے مشورہ سے "سیرت کمیٹیاں" قائم کر دی جائیں۔ جن میں ہر ایک مجلس کے مخلص، پرجوش اور با اثر نمائندے شامل ہوں۔ یہ کمیٹیاں مقامی طور پر اور مضافات میں "اسوۂ رسولؐ" کی تبلیغ و اشاعت کا بیڑا اٹھائیں اور کوشش کریں کہ حضورؐ کا پیغام حتی مؤثر سے مؤثر طریق پر مسلموں اور غیر مسلموں تک پہنچا دیا جائے۔

ہمیں امید ہے کہ تمام مقتدر اسلامی انجمنیں، قومی کارکن اور معزز اخبار نویس ایسی گرم جوشی اور عزم و اخلاص سے کام کریں گے کہ اس تقریب پر تمام اسلامی ہندوستان "ایک نبیؐ اور ایک امت" کی تصویر بن جائے گا اور "یوم ولادتؐ" کو ملک کے ہر گوشے میں یوم اتحاد، یوم اخوت، یوم فلاح، یوم حریت و استقلال کی حیثیت سے خوش آمدید کہا جائے گا۔

نوٹ: سیرت کمیٹیوں کے قیام کی اطلاع اور فہرست ارکان قاضی عبدالمجید قریشی دفتر "اخبار ایمان" پی، لاہور کے نام بھیج دینی چاہیے تاکہ ہر جگہ مجوزہ تقریر سیرت، نعتیں و نظمیں اور پروگرام کے اشتہارات بروقت بھیجے جا سکیں۔ مفت تقسیم کرنے والے پیشگی قیمت بھیج کر ہندی اور انگریزی زبان کی تقاریر سیرت بحساب تیس روپیہ فی ہزار (ایک روپیہ کی تیس) منگوا سکتے ہیں۔[1]

اسوۂ رسولؐ کی اشاعت کی ضرورت

اگست ۱۹۲۹ء میں علامہ اقبالؒ نے بارہ ہندوستانی کونسلوں کے مسلم ممبروں کے ہمراہ جو متحدہ اپیل کی اس میں کائنات میں اسوۂ رسولؐ کی اشاعت کی ضرورت پر زور دیا۔ ان مسلمان اراکین کونسل میں حاجی سیٹھ عبداللہ ہارون، مولانا محمد شفیع داؤدی، مولانا عبداللطیف فاروقی، (مدراس)، سید مرتضیٰ (ترچناپلی)، ملک محمد فیروز خان نون (لاہور)، خان بہادر محمد حیات قریشی (شاہ پور)، مولانا محمد اسحٰق (بہار)، مولانا محمد یعقوب (مراد آباد)، خان بہادر حافظ ہدایت حسین (کانپور)، نواب محمد جمشید علی خان (باغپت)، سید طفیل احمد (علی گڑھ) اور ڈاکٹر شفاعت احمد خاں (الہ آباد) شامل تھے۔ وہ اپیل مندرجہ ذیل ہے۔

"بعض سربرآوردہ مسلمانوں نے تحریک کی ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے یوم ولادت پر ۱۸ اگست ۱۹۲۹ء کو ایک نظام کے ماتحت جلسے اور مظاہرے کئے جائیں۔ اس تحریک سے مقصود یہ ہے کہ دنیا میں حضورؐ کی سیرت پاک کی اشاعت ہو۔

اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک عالمگیر پیغمبر ہیں۔ آپ کا پیغام کسی ایک ایسے ملک یا قوم کی ملکیت نہیں ہے بلکہ تمام عالم انسانیت کی مشترکہ جائیداد ہے۔ انسانی زندگی اس وقت جن مشکلات و مصائب میں سے گذر رہی ہے ان کا ایک بہترین حل یہ ہے کہ ہم ان اعمال و اخلاق کی اشاعت کریں جن کا نمونہ آں حضرتؐ نے اپنی ذات سے دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ اس واسطے ہم کہہ سکتے ہیں کہ صرف مسلمانان ہندوستان کو فائدہ نہیں پہنچے گا بلکہ تمام نسل انسانی کی ایک بہت بڑی خدمت

---

[1] روزنامہ انقلاب ۴ر اگست ۱۹۲۹ء، صفحہ ۲

انجام پائے گی۔

اسلام کے پیغامِ حق کی وسعت و صداقت کی سب سے بڑی شہادت آنحضرتؐ کے وہ اعمال و اخلاق ہیں جنھیں انسانیت کی تاریخ میں ایک بلند ترین اور محفوظ ترین جگہ حاصل ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس پر آج بھی مشرق کو فخر ہے اور یہی وہ سرچشمہ ہے۔ جس سے مشرق و مغرب دونوں اپنی تشنگی دور کر سکتے ہیں۔ اس واسطے یہ پیش گوئی کرنی کچھ مشکل نہیں کہ اگر ہم کامل ہم آہنگی کے ساتھ حضورؐ کے حالات دنیا پر واضح کر دیں تو یہ تقریب بہت جلد دنیا میں ایک بین الاقوامی عید کی حیثیت حاصل کرے گی۔

خالص اسلامی نقطۂ نظر سے بھی یہ تحریک اپنے اندر کچھ کم اہمیت نہیں رکھتی۔ اس سے دنیا میں مسلمانوں کی بین الاقوامی حیثیت نمایاں ہوگی۔ تحریک اتحادِ اسلام کو بیش از بیش فائدہ پہنچے گا اور وہ بدگمانیاں جو اسلام اور پیغمبرِ اسلام کے متعلق یورپ اور امریکہ میں پھیلی ہوئی ہیں، یقیناً بہت جلد دور ہو جائیں گی۔

ہمارے راستے میں کئی آسانیاں موجود ہیں۔ حضورؐ کی تاریخی شخصیت اس قدر نمایاں ہے کہ ہر ملک میں لاکھوں انسانوں کا آپ کے آستانِ احترام پر جمع ہو جانا کچھ مشکل نہیں۔ ٹوکیو سے لے کر نیویارک تک کوئی ملک ایسا نہیں ہے کہ جس میں پیغمبرِ اسلام کے صدہا فدائی اور عقیدت مند موجود نہ ہوں۔ پھر مسلمان تاجر، طلبا اور مزدور بھی زمین کے چپے چپے پر موجود ہیں۔ مصر، ترکی اور روس کے مسلمانوں کی متحدہ صدائیں بھی ممالکِ متحدہ میں کافی اثر پیدا کر سکتی ہیں۔ بہرحال اگر ان تمام قوتوں کو مناسب طریق پر حرکت دی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ دنیا چالیس کروڑ فرزندانِ اسلام کے جذباتِ محبت و احترام سے جو وہ حضورؐ کے متعلق رکھتے ہیں، زیادہ دیر تک غیر متاثر نہیں رہ سکتی۔

ان الفاظ کے ساتھ ہم اپنے بھائیوں سے اپیل کرتے ہیں کہ آؤ! اس تحریک کو وسیع ترین بنیادوں پر شروع کریں۔ ہندستان اور اسلامی ممالک کو اشتراکِ عمل کی دعوت دیں۔ حضورؐ کی سیرت کے مشہور اور منتخب واقعات کو مختلف زبانوں میں ترجمہ کر کے دنیا میں پھیلائیں تاکہ اسلام کا بول بالا ہو۔

نوٹ۔ اس تحریک سے دلچسپی رکھنے والے احباب قاضی عبدالمجید قرشی دفتر اخبار "ایمان" پٹی (ضلع لاہور) سے مکاتبت کریں۔ مفت تقسیم کرنے والے پیشگی قیمت بھیج کر اردو، ہندی اور انگریزی زبان کی تقاریرِ سیرت بحساب "تیس" روپیہ فی ہزار (ایک روپیہ کی تیس) منگوا سکتے ہیں۔[1]

عید میلاد النبیؐ منانے کا اعلان

۲۲ مئی ۱۹۳۵ء کو اکابرِ اسلام نے نوعِ انسان کو دعوتِ اتحاد دیتے ہوئے تمام کائنات میں ۱۲ ربیع الاول ۱۳۵۴ھ کو

---

[1] روزنامہ انقلاب ۸ر اگست ۱۹۲۹ء، صفحہ ۱

"یوم النبیؐ" منانے کی اپیل کی۔ اس اپیل پر علامہ اقبال کے علاوہ مندرجہ ذیل اکابرین کے دستخط تھے: مولانا محمد عبدالظاہر (امام و خطیب مسجد حرم مکہ معظمہ) مولانا عبدالرزاق (امام مسجد حرم مکہ معظمہ) مولانا عبیداللہ سندھی (مکہ معظمہ) امیر سعید الجزائری (رئیس جمعیۃ الخلافہ شام)، علامہ عبدالعزیز الثعالبی (قاہرہ) ہز ہائی نس عمر طوسون پاشا (قاہرہ) ہز ایکسیلینسی محمد علی پاشا علوبہ (سابق وزیر اوقاف مصر)، علامہ عبدالقادر بیک حمزہ (مدیر البلاغ، مصر) العلامہ محمد رشید رضا (صاحب المنار، مصر)، ڈاکٹر سید راس مسعود (نواب مسعود یار جنگ علی گڑھ) علامہ سید سلیمان ندوی (لکھنؤ) آنریبل سر فیروز خان نون (وزیر تعلیم پنجاب لاہور) نواب سر عبدالقیوم (وزیر سرحد پشاور) نواب محمد شاہنواز (والئی ریاست ممدوٹ) نواب محمد یار خان دولتانہ (ملتان) ساہوکار سیٹھ جمال محمد (مدراس) لارڈ ہیڈلے الفاروق (لندن) سر عمر ہیوبرٹ رینکن (لندن)، امیر شکیب ارسلان (جینوا)، آقای برہان الدین کشکی (صاحب الصلاح) علامہ محمد الحسینی (صدر افغانستان پارلیمنٹ کابل) ہز ایکسیلینسی سید ضیاء الدین طباطبائی (سابق وزیر اعظم ایران) حضرت مجاہد علی ریاض الصلح (بیروت) علامہ صفوت یونس الحسینی (بیت المقدس)۔

"حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کا مینار تیرہ سو سال سے علم و عمل کی ان عظیم الشان چٹانوں پر کھڑا ہے اور وہ زندگی کے ہر طوفانی زمانہ میں تہذیب و تمدن کی ڈگمگاتی ہوئی کشتیوں کے لیے ایک آخری روشنی اور پناہ ثابت ہوا ہے یعنی حضورؐ نے جو کچھ فرمایا ہے، وہ بھی سچ ہے اور جو کچھ کیا ہے، وہ بھی سچ ہے۔

پیغمبر اسلام دُنیا کی مختلف تہذیبوں اور قوموں کو صحیح اصول کی بنا پر ایک رشتہ مساوات میں پرونے کے لئے تشریف لائے تھے۔ آپ صرف مذہبی فرقہ بندی ہی کے خلاف نہ تھے بلکہ عام انسانیت میں بھی ہر قسم کی فرقہ بندی کے خلاف تھے، خواہ وہ کسی کے نام سے کی جائے۔ آپ نے دنیا کے سامنے جو تعلیم پیش فرمائی ہے وہ شخصی، عملی، نسلی یا ہنگامی تعلیم نہ تھی بلکہ ایسی ابدی تعلیم تھی جو تمام انسانوں کو اخوت و محبت کے مضبوط رشتوں میں پیوند کر دینے والی ہے۔ آپ نے نوع انسان کو جس دین فطرت کی طرف بلایا ہے وہ کسی خاص جماعت کا نہیں بلکہ تمام انسانوں کا مشترکہ دین ہے اور اس دین کو قبول کر لینے کے یہ معنی ہیں کہ ہم ان تمام فرقہ بندیوں سے جن کی بنیاد رنگ، نسل، زبان، قوم یا وطن پر ہے یہ کہتے ہوئے آزاد ہو جاتے ہیں کہ ہمارا بادشاہ ایک خدا ہے۔ سارا کرۂ ارضی ہمارا وطن ہے اور اس کی پشت پر بسنے والے تمام انسان ایک ہی گھرانے کے مختلف افراد ہیں۔

آؤ اس پیغمبرؐ وحدت و محبت کی یاد میں نوع انسان کے سچی اور آزادانہ اخوت کا ایک ایسا عظیم الشان دن پیدا کریں، جس میں ہم سب اپنے اپنے ہنگامی اختلافات و تعصبات کو بھول جائیں اور خدمت، اخوت انسانی کے خیال کو لے کر محبت، مساوات کے متحدہ پلیٹ فارم پر جمع ہوں۔ یہ عظیم الشان دن ۱۲ ربیع الاول کا دن ہونا چاہیے یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کا دن ہے۔

ہم نہایت ہی خلوص و احترام سے تمام بنی نوع انسان کو اس عید اتحاد میں شریک ہونے کی دعوت دیتے ہیں اور اپیل کرتے ہیں کہ ۱۲ ربیع الاول کو تمام کائنات کی آبادیوں میں سیرت النبیؐ کے عنوان پر متحدہ جلسے کیے جائیں۔ ایسے جلسے جو پیغمبر اسلام کے پاک نام اور مبارک کام کے شایان شان ہوں اور جن سے نوع انسان میں باہمی ہمدردی، محبت اور خدمت خلق کا صحیح جذبہ پیدا ہو۔

اس تقریب پر بعض ممتاز علما کے قلم سے سیرت نبویؐ کی تقریریں شائع کی جا رہی ہیں یہ تقریریں یوم النبیؐ کے جلسوں میں

سنائی جائیں اور ان کے تراجم دنیا کی بڑی بڑی زبانوں میں شائع کر کے ہر جگہ مفت تقسیم کئے جائیں۔ ہماری دعا ہے کہ خداوند پاک اس بین الاقوامی عید کو نسلِ انسانی کے لئے باعثِ برکت بنائے۔[1]

آل انڈیا حشر ڈے

۲۸ اپریل ۱۹۳۵ء کو آغا حشر کاشمیری نے انتقال کیا۔ علمی ادبی اور فلمی حلقوں میں ان کی وفات کو ایک ناقابلِ تلافی نقصان قرار دیا گیا۔ آغا حشر ہندو مسلم — سب میں یکساں ہر دلعزیز تھے۔ چنانچہ حسبِ ذیل چالیس ہندو مسلم اکابر نے ۳۰ جون ۱۹۳۵ء کو "آل انڈیا حشر ڈے" منانے کی اپیل کی۔ اس اعلان پر علامہ سر محمد اقبال کے دستخط سرِ فہرست تھے۔ چودھری شہاب الدین صدر پنجاب کونسل۔ علامہ عبداللہ یوسف علی پرنسپل اسلامیہ کالج لاہور۔ مولانا ظفر علی خاں آف زمیندار۔ خان بہادر نواب احمد یار دولتانہ ایم ایل سی۔ خان بہادر حاجی رحیم بخش ریٹائرڈ ڈسٹرکٹ اینڈ سیشن جج۔ لالہ دُنی چند بیرسٹر، لیڈر کانگرس پارٹی۔ پنڈت کے سنتانم بیرسٹر۔ شفاء الملک حکیم فقیر محمد چشتی، ڈاکٹر سیف الدین کچلو بیرسٹر، ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین ایم۔ اے ایل ایل ڈی۔ سردار پرتاپ سنگھ ایم۔ اے ایل ایل بی۔ مولوی غلام محی الدین سکرٹری انجمن حمایت اسلام۔ سید افضال علی حسنی رئیس لاہور۔ میاں عبدالعزیز بیرسٹر سابق صدر بلدیہ۔ مولانا سید حبیب شاہ آف سیاست۔ مولانا غلام رسول مہر (انقلاب) مولانا عبدالمجید سالک (انقلاب) سید امتیاز علی تاج۔ عبدالعزیز خان ایڈووکیٹ۔ چودھری فیروز الدین ایڈووکیٹ۔ ملک محمد اسلم ایم۔ اے کیمبرج فیلو آف رائل سوسائٹی لندن۔ غلام رسول خاں بیرسٹر۔ ملک محمد امین خاں بیرسٹر۔ پروفیسر علم الدین سالک (اسلامیہ کالج) پروفیسر محمد اسلم (اسلامیہ کالج) نیاز علی ایڈووکیٹ، محمد طفیل بیرسٹر۔ اختر علی خاں ایڈیٹر زمیندار۔ مظفر حسین شمیم۔ پروفیسر عبداللطیف تپش ایم۔ اے ملتان کالج۔ راغب احسن ایم اے سکرٹری آل انڈیا مسلم یوتھ لیگ۔ فضل کریم خاں ایڈیٹر ترقی — خان صاحب فضل الٰہی ڈائرکٹر انفارمیشن بیورو۔ پنڈت جیون لال۔ پنڈت پیارے موہن دتاتریہ۔ ویر بریندرا ایڈیٹر پرتاب، گوری شنکر ساگر ایڈیٹر ملاپ۔ آغا سروپ شرما ایڈیٹر ہندی ملاپ۔ لالہ کرم چند ایڈیٹر پارس۔ نواب زادہ خورشید علی خاں۔ خان صاحب ابوالاثر حفیظ جالندھری۔

ہندوستان کی ادبیات قومی علی الخصوص اردو اور ہندی ادب کو شیکسپیئر ہند آغا حشر کاشمیری کے ۲۸ اپریل ۳۵ء کو لاہور میں وفات پا جانے سے جو ناقابلِ تلافی صدمہ ہوا ہے اس سے باخبر ہر شخص واقف ہے۔ آغا حشر نہ صرف ایک عدیم النظیر ڈراماٹسٹ اور شاعر ہی تھے بلکہ وہ ایک آتش نفس خطیب اور یگانۂ روزگار ناصح بھی تھے۔ آغا حشر غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک اور جامع کمالات انسان تھے۔ ان کی ادبی اور فنی طاقتیں زندگی بھر اردو اور ہندی لٹریچر کی ترقی اور اس کے ذریعہ سوشل اصلاح اور ملک کی آزادی اور بہتری کے قومی مقاصد کی تکمیل کے لئے وقف رہیں۔ چنانچہ اس یگانۂ روزگار نے اس مقصد کے لئے اپنی ساری

---

[1] روزنامہ انقلاب ۲۲ رمئی ۱۹۳۵ء صفحہ ۲۔

زندگی یک جہتی اور یک سوئی کے ساتھ گزار دی۔

ہندوستان کا قومی ادیب اور آرٹسٹ

آغا حشر مرحوم نے اپنی ادبی اور ڈرامائی زندگی کا آغاز بمبئی سے کیا جہاں انہوں نے اپنی جوانی کے بہترین بیس سال گزارے۔ بمبئی جدید ہندوستانی ڈرامے کی پیدائش کا مقام ہے۔ کچھ عرصے بعد آغا حشر بمبئی سے کلکتے چلے آئے اور اپنی زندگی کا سب سے زیادہ حصہ مرحوم نے بنگال ہی میں گزار دیا لیکن آغا صاحب کو جس طرح بمبئی اور بنگال سے ادبی اور فنی تعلق اور بنارس سے خاندانی واسطہ تھا، اسی طرح ان کو پنجاب سے بھی خاص نسبت اور محبت تھی۔ خدا کو یہ منظور تھا کہ وہ زندگی کے آخری ایام پنجاب میں گزار دیں اور آخری نیند لاہور ہی میں سوئیں۔ آغا حشر جس طرح مادی لحاظ سے بمبئی، بنگال، یو۔پی اور پنجاب سے وابستہ تھے اسی طرح معنوی اعتبار سے وہ ہندو، مسلم، پارسی اور دیگر اقوام ہند سے گہرے تعلقات اور روابط رکھتے تھے۔ آپ نے اپنی خداداد ذہانت و فطانت سے ہندو، مجوس اور مسلم سوسائٹی کو یکساں فائدہ پہنچایا۔ وہ ملک کی مختلف زبانوں اور قوموں سے پوری طرح باخبر تھے۔ انہوں نے پارسیوں، بنگالیوں اور یہودیوں کی قومی تاریخ پر بھی بہت کچھ لکھا ہے۔ وہ عربی، فارسی اور اردو کے علاوہ سنسکرت، ہندی، بنگلہ، گجراتی اور مرہٹی میں بھی بے تکلفی سے تحریر و تقریر پر قادر تھے۔ مختلف ملکوں کے لٹریچر خصوصاً .... ڈرامائی لٹریچر پر مرحوم کو خاص اور کامل عبور حاصل تھا۔

قلب ہندوستان کو مسخر کرنے والا من موہن

آغا حشر کاشمیری نے اپنی فطری ذہانت اور علمی قابلیت سے اس کا کام لیا کہ وہ ایک طرف ریاستی ہندوستان کے راجاؤں اور نوابوں کی نگاہوں میں معزز و محترم تھے تو دوسری طرف برطانوی ہندوستان کے عوام اور خواص میں ہر دلعزیز تھے۔ ایک جانب وہ مسلمانوں کے محبوب تھے تو دوسری طرف وہ ہندوؤں اور پارسیوں کے بھی من موہن تھے۔ اگر وہ موج زمزم، شکریۂ یورپ، نعرۂ توحید اور صدائے غیب کے مصنف تھے تو ساتھ ہی ساتھ سیتا بن باس، بھگت سور داس، رامائن، مدھر مرلی، بھیشم، پہلا پیار اور دل کی پیاس کے بھی مصنف تھے۔ الغرض آغا حشر کی شخصیت ادب و شعر اور فن تمثیل میں سارے ملک کے اندر اپنی مثال آپ تھی۔ آغا صاحب نے اپنی ساحرانہ ادبیت اور معجز نما آرٹ کے زور سے قلب ہندوستان کو مسخر کر لیا تھا۔

انمول ادبی رتن

آغا حشر کی موت سے ہندوستان درحقیقت اپنے روشن ترین ادبی نورتن میں سے ایک انمول رتن اور اپنے سب سے کامیاب اور باکمال تمثیل نگار سے محروم ہو گیا ہے۔ بنابریں ہم تمام ہندوستانی قوموں یعنی ہندوؤں، مسلمانوں، سکھوں، پارسیوں، یہودیوں اور عیسائیوں سے پرزور اپیل کرتے ہیں کہ وہ مادر وطن کے ایک ایسے جلیل القدر فرزند کی توقیر و یادگار کے لیے باہم مل کر شاندار کام کریں جو ہندوستان کی مختلف تہذیبوں میں ہم آہنگی اور وحدت پیدا کرنے کے لئے زندہ رہا اور جس کے وطن پرور دل اور ہمدردانہ اور ساحرانہ آرٹ کی ہمہ گیری نے ملک کی غیر فانی خدمت انجام دی۔

اصلاح و انقلاب کا داعی

آغا حشر مغربی تمدن کی اندھی تقلید کے سخت خلاف تھے۔ وہ مغربی اخلاق، فیشن اور انگریزیت کو مشرقی اخلاق و تہذیب اور سوسائٹی کے لئے لعنت اور ہلاکت کا پیغام سمجھتے تھے۔ وہ موجودہ

حالات سے بالکل غیر مطمئن تھے۔ وہ سماج اور آرٹ دونوں میں اصلاح اور انقلاب کے آرزومند تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی فنی اور ادبی فتوحات کے ذریعہ اس مقصد کو حاصل کرنے کی راہ کو روشن تر اور نمایاں کر دیا ہے۔

مستقل یادگار کی ضرورت ہمیں امید ہے کہ تمام بڑے شہروں کے باشندے بلاتمیز مذہب وملت نہ صرف "یوم حشر" کی کامیابی کے لیے متحدہ طور سے کام کریں گے بلکہ ان کی ایک مستقل یادگار قائم کرنے کے لیے بھی عملی قدم اٹھائیں گے جس سے ملک کی تہذیب آرٹ اور ادب کو پائیدار فائدہ پہنچے اور تجارتی اغراض کے باعث اسٹیج اور اسکرین سے جو خطرات پیدا ہو رہے ہیں ان کا سدباب کیا جا سکے۔

ہندو مسلم اتحاد کا عملی مظاہرہ یہ موقع ہے کہ ہندو اور مسلمان اپنے اتحاد عمل کا عملی مظاہرہ کریں اور یہ ثابت کر دیں کہ باوجود اختلاف رائے کے وہ خالص وطنی معاملات میں باہم مل کر کام کر سکتے ہیں"۔[1]

یوم حادثۂ کراچی کے انعقاد کے لیے اپیل

جون ۱۹۳۵ء میں دو سو سے زیادہ مسلمانوں کو بلاوجہ اور ناحق تہ تیغ کر دیا گیا جس پر مسلمانانِ ہند میں غم و غصہ کی ایک لہر دوڑ گئی۔ ملک بھر میں احتجاجی جلسے ہوئے۔ اپیلیں ہوئیں۔ علامہ اقبال نے چوبیس مقتدر رہنماؤں کے ہمراہ ۲۱ر جون ۱۹۳۵ء کو "یوم حادثۂ کراچی" منانے کی اپیل کی۔

"کراچی میں دو سو یا اس سے بھی زیادہ مسلمان بلاوجہ ہلاک اور زخمی کر دیئے گئے اور حکومت کو انصاف کرنے سے انکار ہے۔ تحقیقات کرنے سے انکار ہے۔ وہ محکوم سہی، غلام سہی، ہندوستانی سہی، آدمی تو تھے، کیا ان مقتولین، مجروحین اور ان کے ورثا کو اتنا بھی حق نہیں کہ اس کی تحقیقات کر دی جائے کہ کراچی میں جس نے فیر کا حکم دیا اس نے صورت حال کے اندازے میں غلطی تو نہیں کی، بزدلی سے گھبرا تو نہیں گیا، بغاوت کے زعم میں فرعون تو نہیں بن گیا؟ حکومت بمبئی نے صاف اعلان کیا ہے کہ تحقیقات نہیں کی جائے گی۔ عمال کراچی نے جو کیا ٹھیک کیا۔ اسمبلی کے ہندو اور مسلمان ممبروں کا متفقہ مطالبہ کہ تحقیقات کی جائے۔ آٹھ کروڑ مسلمانانِ ہند کی مسلسل فریادیں سب رائیگاں، سب صدا بصحرا! ہندوستانیت کی، اسلامیت کی اور انسانیت کی اس سے بڑی کوئی توہین نہیں ہو سکتی۔ اگر ہمارے تحمل اور برداشت کا یہی عالم رہا تو اس ہندوستان میں جو ہمارا وطن ہے جہاں ہمیں آزاد ہونا چاہیے، حاکم ہونا چاہیے، ہماری جانیں جنگلی جانوروں سے زیادہ ارزاں ہو جائیں گی۔

اے مسلمانو! خدا کے لیے اٹھو! حرکت میں آؤ۔ کراچی کے یتیموں اور بیواؤں کو مایوس نہ کرو۔ انصاف حاصل کرو یا اس

---

[1] انقلاب ۱۹ر جون ۱۹۳۵ء، صفحہ ۲

جھوٹی شہرت کی نقاب کو چاک کر کے پھینک دو کہ برطانیہ انصاف پسند ہے۔

اب حکومت ہند قابل تخاطب نہیں ہے۔ وہ عمال کراچی کی طرفداری کر کے فریق بن چکی ہے حکومت برطانیہ سے براہ راست مطالبہ کرو کہ ایک آزاد برطانوی کمشن تحقیقات مقرر کیا جائے جرم ثابت ہونے پر مجرموں کو قرار واقعی سزا دی جائے مقتولین کے ورثا کو خون بہا اور مجروحین کو ان کے نقصان کا معاوضہ دلایا جائے۔ آئندہ مجمعوں پر گولیاں چلانے کی ممانعت کر دی جائے۔

۲۱ جون کا پروگرام۔ بعد نماز جمعہ ہر مسجد میں حادثۂ کراچی کی تفصیلات بیان کی جائیں۔ شام کو بعد مغرب ہر شہر میں جلسۂ عام منعقد کر کے اپنے مطالبات کے متعلق ریزولیوشن پاس کئے جائیں اور حادثۂ کراچی پر اپنے جذبات کا قوت کے ساتھ اظہار کیا جائے۔ اس کے بعد یہ اجلاس کچھ فاصلے تک بصورت جلوس چل کر منتشر ہو جائے۔ کامل سکوت جلوس کی خصوصیت ہو۔ کوئی کسی سے بات بھی نہ کرے۔[1]

اس اپیل پر علامہ اقبال کے علاوہ مندرجہ ذیل زعماء کے دستخط تھے۔

۱۔ مولانا حسرت موہانی۔ ۲۔ مولانا ابو المعارف محمد عرفان آنریری سکرٹری مجلس مرکزیہ خلافت ہند۔ ۳۔ مسٹر یٰسین نوری بیرسٹر، رکن مجلس مرکزیہ خلافت ہند۔ ۴۔ مولانا محمد مظہر الدین مالک و ایڈیٹر الامان۔ ۵۔ مولانا محمد قطب الدین عبد الوالی فرنگی محلی رکن جمعیۃ علماء ہند۔ ۶۔ مولانا مفتی محمد عنایت اللہ فرنگی محلی جمعیۃ علماء ہند۔ ۷۔ مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاری امیر شریعت پنجاب رکن جمعیۃ علماء ہند۔ ۸۔ مولانا عبد الماجد قادری بدایونی رکن جمعیۃ علماء ہند۔ ۹۔ آنریبل شیخ مشیر حسین قدوائی بیرسٹر و ممبر کونسل آف سٹیٹ صدر آل انڈیا انڈین سٹوڈنٹ لیگ۔ ۱۰۔ شاہ مسعود احمد سابق ممبر لیجسلیٹو کونسل۔ ۱۱۔ مولوی محمد احمد کاظمی ایڈووکیٹ، ممبر لیجسلیٹو کونسل۔ ۱۲۔ شیخ عبد المجید سندھی سابق صدر آل انڈیا خلافت کانفرنس۔ ۱۳۔ مولانا سید حسین احمد، محدث جابر علی۔ ۱۴۔ مولانا ابو القاسم سیف بنارسی، صدر آل انڈیا اہل حدیث لیگ۔ ۱۵۔ سید حسن ریاض۔ ۱۶۔ مولانا سید طفیل احمد۔ ۱۷۔ مولانا حبیب الرحمٰن صدر مجلس احرار اسلام ہند۔ ۱۸۔ چودھری افضل حق، ایم ایل سی، نائب صدر مجلس احرار اسلام ہند۔ ۱۹۔ مولانا سید محمد داؤد غزنوی جنرل سکرٹری مجلس احرار اسلام ہند۔ ۲۰۔ مولانا مظہر علی اظہر، ایم ایل سی، جنرل سکرٹری مجلس احرار اسلام ہند۔ ۲۱۔ چودھری خلیق الزمان صدر یونٹی مسلم کانفرنس۔ ۲۲۔ سید محمد جعفری ایڈیٹر حقیقت۔ ۲۳۔ مرزا عابد حسین ایڈووکیٹ رکن آل انڈیا شیعہ پولیٹیکل کانفرنس۔ ۲۴۔ سید ذاکر علی شاہ

علامہ اقبال کا نام نامی سر فہرست درج تھا۔

---

[1] "انقلاب" ۲۰ جون ۱۹۳۵ء صفحہ ۲

دوازدہ منزل سے منزلِ پاکستان تک

مختار زمن

شیر شاہ سوری کی بنوائی ہوئی شاہراہِ اعظم — گرانڈ ٹرنک روڈ — برِ عظیم کے سر پر ترچھی مانگ کی طرح کھنچی ہوئی ہے۔ یہ سڑک قدیم نظامِ مواصلات کا شاہکار ہے۔ مشرقی ہندوستان سے شروع ہو کر سیکڑوں قصبوں، شہروں، جنگلوں اور دیہاتی علاقوں میں گھومتی ہوئی یہ سڑک پشاور تک جاتی ہے۔ تقریباً آدھا راستہ طے کرنے کے بعد گرانڈ ٹرنک روڈ الہ آباد شہر کے بیچوں بیچ میں سے گزرتی ہے۔ شہر کا یہ علاقہ بہت گنجان ہے۔ سڑک کے دونوں طرف سیکڑوں دکانیں، مکان اور چھوٹی بڑی عمارتیں ہیں۔ اسی سڑک کے کنارے الہ آباد کوتوالی کی مضبوط دو منزلہ عمارت ہے۔ کوتوالی کو بائیں ہاتھ پر چھوڑ کر آگے بڑھئے تو کوئی ۲۰۰ گز پرے ایک جانب کالونی اسپتال کی عمارت ہے جس کا نام اب موتی لال نہرو اسپتال ہے۔ اسپتال کے تقریباً سامنے ایک دو منزلہ عمارت ہے جس کا بلند و بالا صدر دروازہ سڑک کی طرف کھلتا ہے۔ اس کی دوسری منزل پر برآمدے میں لوہے کی جالی لگی ہوئی ہے اور کئی در نظر آتے ہیں۔ صدر دروازے پر اُردو میں "دوازدہ منزل" لکھا ہے۔ عمارت پرانی وضع کی ہے۔ اس میں کئی دکانیں بر سڑک نکالی گئی ہیں۔ اپریل ۱۹۷۰ء میں جب میں نے اسے دیکھا تو ایک طرف "یونین ٹائر ہاؤس" کا بورڈ لگا ہوا تھا اور دوسری طرف صدر دروازے سے متصل ٹائروں کی دوکان تھی۔ بہت سے ٹائر اوپر نیچے رکھے ہوئے تھے۔ سامنے ٹھیلے والے کھڑے تھے۔ بازاروں میں عموماً جو گہما گہمی نظر آتی ہے۔ یہاں بھی تھی۔ بظاہر "دوازدہ منزل" اسی قسم کی معمولی سی عمارت دکھائی دیتی تھی جیسی اس علاقے کی اور بہت سی عمارتیں ہیں — لیکن اب سے ۴۰ برس پہلے ایک دن اس کی قسمت جاگ اٹھی تھی اور اسی یادگار دن کے بعد ایک اعتبار سے دوازدہ منزل ہماری قومی تاریخ کی منزلِ اول بن گئی۔

۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کی صبح کو شاعرِ مشرق علامہ اقبال اسی صدر دروازے سے "دوازدہ منزل" میں داخل ہوئے تھے۔ اور اسی مقام پر انہوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کا وہ معرکہ آرا خطبۂ صدارت ارشاد فرمایا تھا۔ جس میں پہلی دفعہ مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے تصورِ پاکستان کا نقشِ اول ابھرا۔

حال میں جب مجھے الہ آباد جانے کا موقع ملا تو کسی ایسے شخص کی تلاش ہوئی جو ۱۹۳۰ء کے جلسے میں شریک رہا ہو اور "دوازدہ منزل" کا بھی کچھ حال جانتا ہو۔ میری ملاقات کئی اصحاب سے ہوئی لیکن مفتی فخر الاسلام اور نعیم بخش صاحب سے بہت مدد ملی۔ اول الذکر جلسے میں موجود تھے اور آخر الذکر دوازدہ منزل کے موجودہ مالک ہیں۔

نعیم بخش صاحب کی عطریات کی دوکان "تاج شاہی" کے نام سے اسی عمارت میں ہے۔ مسلم لیگ کا جلسہ اُن کے دادا شیخ رحیم بخش مرحوم کے زمانے میں ہوا تھا۔ "دوازدہ منزل" اُن کے پردادا شیخ میرو بخش نے بنوائی تھی۔ ان کا تمباکو کا کاروبار تھا۔ اس

یہ خاندان تمباکو والوں کا خاندان کہلاتا ہے۔ اچھے کھاتے پیتے لوگ تھے۔ عمارت کا نام "دوازدہ منزل" اس لئے رکھا گیا کہ اس کے صحن یا ہال کے چاروں طرف ۱۲ دروازے برآمدے میں کھلتے تھے۔ لفظ "ہال" نعیم صاحب استعمال کرتے ہیں مگر دراصل یہ ایک کھلا ہوا وسیع صحن ہے جس کے چاروں طرف گیلریاں یا برآمدے ہیں۔ ان میں کنگورے دار دروازے ہیں۔ یہ عمارت تمباکو والوں کی رہائش اور بزنس کے لئے استعمال ہوتی تھی۔ اہلِ خاندان اوپر کی منزل میں رہتے تھے اور نیچے دوکانیں اور گودام وغیرہ تھے۔

رحیم بخش مرحوم کا شمار شہر کے پڑھے لکھے باعزت مسلمانوں میں ہوتا تھا۔ نعیم صاحب کا بیان ہے کہ "میرے دادا صوفیوں، بزرگوں اور عالموں کی صحبت کو اپنے لیے باعثِ افتخار سمجھتے تھے۔ میں نے اپنے بزرگوں سے سنا ہے کہ مسلم لیگ کا جلسہ کہیں اور ہونے والا تھا لیکن میرے دادا کی کوششوں سے جلسے کا انتظام دوازدہ منزل میں ہوا۔" دوازدہ منزل جس جگہ واقع ہے وہ محلہ یاقوت گنج کہلاتا ہے اور یہاں مسلمانوں کی خاصی بڑی آبادی ہے۔ قرب و جوار میں رانی منڈی، اٹالہ، رسولپور، بخشی بازار، نئی بستی اور دوسرے محلوں میں بھی کافی مسلمان آباد تھے اور اب بھی ہیں۔ اس لئے دوازدہ منزل میں مسلم لیگ کے جلسے کا انعقاد بہت مناسب سمجھا گیا۔ اس کے بعد بھی یہ عمارت مسلمانوں کے اکثر جلسوں اور مشاعروں وغیرہ کے لئے استعمال ہوتی رہی۔

نعیم صاحب کا بیان ہے کہ اگر فرشی نشست ہو تو ہال یا صحن میں کوئی تین ہزار آدمی سما سکتے ہیں۔ میرے خیال میں کرسیوں پر ہزار بارہ سو سے زیادہ آدمی نہیں آ سکتے۔

اپریل ۱۹۷۸ء کی ایک گرم صبح کو جب میں دوازدہ منزل گیا تو عجب سماں نظر آیا۔ وہ صحن جو ۴۸ برس پہلے فرش فروش سے آراستہ کیا گیا تھا۔ اور جہاں اس صدی کے عظیم شاعر اور مفکر نے مسلم لیگ کا خطبۂ صدارت دیا تھا، اجاڑ سا پڑا بھائیں بھائیں کر رہا تھا۔ یہ حصہ کرائے پر ہے اور گودام کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ گیلریوں میں کچھ تھیلے اور بوریاں بکھری پڑی تھیں، صحن کے ایک کونے میں ایک گائے بندھی ہوئی سست رفتاری سے جگالی کر رہی تھی۔ مکھیاں زیادہ تنگ کرتیں تو دُم ہلا کر انھیں اُڑا دیتی۔

دراصل تقسیم کے بعد تمباکو والوں کا کاروبار ٹھپ ہو گیا۔ ہندو آڑھتیوں نے مال کا لین دین کم کر دیا۔ بیوپار میں الگ دھکا لگا۔ دوازدہ منزل میں کئی کرایہ دار رکھنے پڑے۔ رحیم بخش نے تمباکو کے بجائے عطر اور تیل کی دوکان کھول لی۔ بہرصورت کسی نہ کسی طرح گاڑی چل رہی ہے، اور اس خاندان کے فرد آج اس بات پر نازاں ہیں کہ ایک تاریخ ساز ہستی کے قدم ان کے گھر آئے تھے، اور ایک نئی تاریخ کا آغاز اسی گھر سے ہوا تھا۔

مفتی فخرالاسلام صاحب کا تعلق دائرہ شاہ اجمل سے ہے۔ یہ وہی دائرہ ہے جہاں پچھلی صدی میں شیخ امام بخش ناسخ رہا کرتے تھے، اکھاڑے اور میدانِ سخن میں اپنا زور دکھایا کرتے تھے۔ اس شعر میں ان کا اشارہ دائرۂ شاہ اجمل ہی کی طرف ہے ؎

پھر پھر کے دائرے ہی میں رکھتا ہوں میں قدم
آئی کہاں سے گردشِ پرکار پاؤں میں

مفتی صاحب وکالت کرتے ہیں۔ پرانے سیاسی کارکن ہیں تقسیم سے پہلے الٰہ آباد شہری مسلم لیگ کے صدر، اور یوپی اسمبلی کے ممبر بھی رہ چکے ہیں۔ عرصے کے بعد اُن سے ملاقات ہوئی۔ اب ماشاء اللہ خاصی داڑھی بڑھا لی ہے، پابند صوم و صلوٰۃ ہیں۔ بے حساب پان کھاتے ہیں مگر حساب دار گفتگو فرماتے ہیں، قوم کا درد دل میں رکھتے ہیں۔ میں اُن کے مکان پر ان سے ملنے گیا۔ بڑے اخلاق سے ملے۔ اُن کی زبانی ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کا ذکر سنیے۔ کہتے تھے کہ "میں اُن دنوں ایل ایل بی میں پڑھتا تھا معلوم ہوا کہ علامہ اقبال تشریف لائے ہیں اور مسلم لیگ کے کھلے اجلاس کی صدارت کریں گے۔ میں نے سوچا کہ جلسے میں شرکت کرنی چاہیے علامہ مرحوم کو دیکھنے اور ان کی تقریر سننے کا شوق تھا۔ چنانچہ میں اور میرے دوست عبدالحی عباسی جلسے میں گئے۔ عباسی صاحب بھی پرانے لیگی ہیں۔ کسی زمانے میں خوب تقریر کرتے تھے۔ اب کراچی میں مقیم ہیں۔"

مفتی صاحب نے بتایا کہ علامہ اقبال الٰہ آباد میں نواب سر محمد یوسف کے یہاں مقیم تھے۔ نواب صاحب مرحوم بھی لیگ کے لیڈر تھے۔ ممبر اسمبلی اور بعد میں کچھ دن تک یوپی میں وزیر رہے۔ ان کی کوٹھی اب بھی ساؤتھ روڈ الٰہ آباد میں موجود ہے یہ کوٹھی اُن دنوں گلزار بنی ہوئی تھی آج کل شکستہ ہو رہی ہے۔ یوپی گورنمنٹ نے اس میں کوئی دفتر قائم کر لیا ہے۔ علامہ اقبال کے علاوہ اسی کوٹھی میں قائد اعظم بھی قیام فرما چکے ہیں۔"

مفتی صاحب کہتے تھے کہ علامہ اقبال نواب یوسف کی موٹر پر اُن کے ساتھ ہی دوازدہ منزل تشریف لائے۔ اس جلسے میں ڈاکٹر سر شفاعت احمد خاں بہت پیش پیش تھے۔ سر شفاعت الٰہ آباد یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر اور صدر شعبۂ تاریخ تھے۔ بعد میں وائسرائے کی کونسل کے ممبر بھی ہوئے۔ لیگ جب قائد اعظم کی قیادت میں عوامی جماعت بن گئی تو سر شفاعت اُس سے اور وہ سر شفاعت سے کھنچ گئی۔ ان حضرات کے علاوہ بیرسٹر محمد حسین جو کونسل آف اسٹیٹ کے ممبر تھے اور بیرسٹر ظہور احمد جو مسلم لیگ کے جاں نثار ممبر تھے دوازدہ منزل کے جلسے میں ڈائس پر موجود تھے۔

مفتی صاحب کے بیان کے مطابق جلسے میں مشکل سے چار سو یا پانچ سو آدمی موجود تھے۔ عبدالحی عباسی صاحب کہتے ہیں کہ شاید اس سے بھی کم آدمی رہے ہوں گے ان میں بہت سے اسکول کے لڑکے بھی شامل تھے جو شاید تفریحاً شریکِ جلسہ ہو گئے۔

مفتی صاحب نے بتایا کہ "ہم لوگوں نے علیحدگی میں پہلے سے علامہ اقبال سے عرض کیا کہ "آپ ان ٹوڈیوں میں کہاں آ پھنسے"؟ علامہ نے فرمایا کہ "تم لوگ گھبراؤ مت، یہ لوگ باقی رہنے والے نہیں ہیں۔ قوم باقی رہے گی۔" علامہ کا خطبۂ صدارت انگریزی میں تھا۔ انھوں نے جو تجویز پیش کی اُس وقت اس کا کوئی خاص ردِ عمل نہیں ہوا۔ شاید اس موقع پر کسی نے دھیان بھی نہیں دیا۔ کسی کے ذہن میں یہ بات نہیں چمک سکی کہ دسمبر کی اس تاریک صبح کو جو الفاظ علامہ کے منہ سے نکلے تھے وہ تاریخ کے دھارے کو موڑنے والے تھے۔ اگلے دن پریس میں بھی کوئی خاص تبصرہ نہیں ہوا۔ بلکہ جلسے کی کارروائی کو مقامی اخبار "لیڈر" نے کوئی خاص اہمیت نہیں دی۔

مفتی فخر الاسلام کے اس بیان کی تائید چودھری خلیق الزماں مرحوم کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ "شاہراہِ پاکستان" کے صفحہ ۵۰۹ پر چودھری صاحب اقبال کے خطبہ صدارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ایسے کھلے ہوئے اشارے اور تعریض کے بعد بھی مسلم لیگ کے اس اجلاس میں کسی ایک فرد واحد نے بھی اس کا کوئی نوٹس نہ لیا اور نہ کسی نے اپنی تقریر میں اس کی تائید میں کوئی تجویز پیش کی اور ہوتی کیسے کیونکہ مسلم لیگ محض زمینداروں، تعلقہ داروں اور خطاب یافتوں کا ایک سود مند مجموعہ تھا۔ شاید وہ جلسہ ہی اس قابل نہ تھا کہ اس میں وہ جواہر پارے بکھیرے جائیں۔"

وہ جواہر پارے کیا تھے؟ علامہ اقبال نے اپنے خطبہ صدارت کا آغاز ان الفاظ سے کیا تھا: "میں کسی پارٹی کی لیڈری کا دعویٰ نہیں کرتا اور کسی لیڈر کی پیروی نہیں کرتا۔ میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسلام، اس کے قوانین، سیاست، ثقافت اور تاریخ و ادب کے مطالعے میں صرف کیا ہے۔"

ان کا خطبہ صدارت اسی علم و تجربے کی روشنی میں پیش کیا گیا تھا۔ علامہ نے فرمایا کہ "حقیقتاً اس بات میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ شاید صرف ہندوستان ہی دنیا کا ایک ایسا ملک ہے جہاں اسلام نے ایک "مردم ساز" قوت کی حیثیت سے بیش بہا کردار ادا کیا ہے۔" انسان کی نظر کو جغرافیائی حد بندیوں سے آزاد کرنے کے لئے انہوں نے اسلام کو ایک "زندہ قوت" قرار دیا۔

علامہ اقبال نے فلسفہ و سیاست، مغربی نظریوں، ذات پات کے بندھنوں اور دوسرے عوامل پر بحث کی۔ ان کے خیال کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ تمام ہندوستانیوں میں صرف مسلمان ہی وہ لوگ ہیں جن پر جدید نظریے کے مطابق "ایک قوم" ہونے کا اطلاق ممکن ہے۔ انہوں نے یہ خیال پیش کیا کہ "ہندوستانی مسلمانوں کو اپنی کلچر اور روایات کے خطوط پر ترقی کرنے کا پورا اختیار حاصل ہے۔" مگر یہ بھی فرمایا کہ دوسرے مذہبی گروہوں کے خلاف عناد رکھنا "کمینگی اور غیر شریفانہ فعل ہے، بلکہ قرآن کی تعلیم کے مطابق بضرورت پڑنے پر ان کے معبدوں کی حفاظت کرنا بھی مسلمانوں کا فرض ہے۔" سر سید کی طرح انہوں نے بھی یہ نتیجہ نکالا کہ یورپی جمہوریت کے اصول کا اطلاق ہندوستان پر اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک یہ حقیقت تسلیم نہ کر لی جائے کہ ہندوستان میں مختلف مذہبی گروہ موجود ہیں۔ اس لئے مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے اندر ایک "مسلم ہندوستان" قائم کیا جائے بالکل منصفانہ ہے۔ اس منطقی نتیجے کو انہوں نے صاف صاف ان الفاظ میں ادا کیا: "میری خواہش یہ ہے کہ پنجاب، شمال مغربی صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک اسٹیٹ میں مدغم کیا جائے۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ برطانوی حکومت کے اندر یا برطانوی حکومت کے باہر شمال مغرب میں ایک ہندوستانی مسلم اسٹیٹ کا قیام مسلمانوں، کم از کم شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کا مقدر ہے ......" اس تجویز میں "پاکستان" کا لفظ موجود نہیں مگر پاکستان کی روح موجود ہے۔ یہ لفظ پاکستان تو قرار داد لاہور میں بھی نہیں ہے۔ ہاں علامہ کی پھونکی ہوئی اسی روح نے دس برس بعد مسلمانوں کے جسد سیاست میں داخل ہو کر اسے زندگی اور توانائی بخشی اور ۱۷ سال بعد پاکستان معرض وجود میں آیا۔ اس لفظ کی ایجاد کا سہرا تو چودھری رحمت علی کے سر ہے۔

الٰہ آباد کے خطبے میں بنگال کا ذکر نہیں کیا گیا لیکن ۲۱ جون ۱۹۳۷ء کو قائد اعظم محمد علی جناح کے نام ایک خط میں علامہ اقبال لکھتے ہیں: "شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو کیوں نہ ایک قوم تسلیم کیا جائے جسے ہندوستان اور ہندوستان کے

باہر کی دوسری قوموں کی طرح حق خود اختیاری ملنا چاہیے۔"

علامہ اقبال نے صرف دو دن الٰہ آباد میں قیام کیا۔ عبدالحئی عباسی صاحب کہتے ہیں کہ ایک دن سہ پہر کو وہ ظہور احمد بیرسٹر کے ساتھ پیدل اس علاقے میں گھومتے رہے اور بہت سے لوگوں نے اور دوکانداروں نے ان سے مصافحہ کیا۔ اگلے دن جسٹس سر شاہ محمد سلیمان نے انہیں کھانے پر مدعو کیا مگر وہ لاہور واپسی کا پروگرام بنا چکے تھے۔ البتہ انہوں نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ وہ اکبر الٰہ آبادی کے مزار پر جاکر فاتحہ پڑھنا چاہتے ہیں۔ مفتی فخر الاسلام انہیں "پرانا کالا ڈانڈا" لے گئے۔ یہ مقام اسی گرانڈ ٹرنک روڈ پر دولاذوہ منزل سے کوئی ڈھائی تین میل دور پر واقع ہے۔ کالا ڈانڈا کے قبرستان میں اکبر الٰہ آبادی ہمیشہ کی نیند سو رہے ہیں۔ جب علامہ اقبال وہاں تشریف لے گئے تو قبر کی حالت اچھی نہیں تھی۔ مفتی صاحب کہتے تھے کہ علامہ نے قبر کو دیکھا تو افسوس کے ساتھ کہا: "اتنے بڑے آدمی کی قبر اور اس کی یہ حالت!"

راقم الحروف بھی دولاذوہ منزل سے اسی گرانڈ ٹرنک روڈ پر چل کر مزار اکبر پر حاضر ہوا۔ معلوم ہوا کہ ایک اکبر میموریل سوسائٹی بن چکی ہے۔ اس نے قبر پر کتبہ لگوا دیا ہے۔ سوسائٹی کو یوپی گورنمنٹ نے کچھ گرانٹ بھی دی ہے۔ ایک ہندو وکیل اس کے کرتا دھرتا ہیں

ایک اور صاحب جو علامہ کے جلسے میں شریک ہوئے اور ان سے بھی ملاقات کی یہ حضرت ریاض الٰہ آبادی ہیں۔ اسکول میں فارسی اردو کے استاد تھے۔ اب ریٹائر ہو کر الٰہ آباد میں گوشہ نشین ہو چکے ہیں کبھی کبھی شعر کہتے ہیں اور اردو کے عاشق ہیں۔ انہوں نے بتایا کہ علامہ مرحوم پنجاب میل سے لاہور روانہ ہونے والے تھے۔ ان کی ملاقات ریلوے اسٹیشن کے پلیٹ فارم پر ہوئی۔ ریاض الٰہ آبادی کا بیان ہے کہ "دو چار صاحبان ان (اقبال) کے گرد کھڑے تھے اور میل کا انتظار تھا۔ جو لیٹ تھی۔ میں نے علامہ اقبال کو سلام کیا اور کہا کہ میں ایک معمولی طالب علم ہوں۔ بچوں کو پڑھاتا ہوں۔ ایک اسکول میں ملازم ہوں۔ آپ کا ایک شعر میری سمجھ میں نہیں آیا۔ اس کا مطلب پوچھنا چاہتا ہوں —— کوئی دوسرا ہوتا تو کہہ دیتا کہ آپ غلط وقت پر آئے ہیں مجھے فرصت نہیں ہے مگر علامہ نے انتہائی اخلاق سے میرا ہاتھ پکڑا اور سامنے فرسٹ کلاس ویٹنگ روم میں لے گئے۔

ہم دونوں وہاں جاکر بیٹھ گئے۔ انہوں نے پوچھا کون سا شعر ہے؟

میں نے عرض کیا ؎

اجل ہے لاکھوں ستاروں کی اک ولادت مہر
فنا کی نیند مئے زندگی کی مستی ہے

علامہ نے فرمایا "میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ قومیں فنا نہیں ہوتیں، اپنا قائم مقام پیش کر دیتی ہیں۔ اور ان کی حالت پہلے سے بہتر ہو جاتی ہے۔ ستارے فنا نہیں ہوتے، اپنا قائم مقام سورج کی شکل میں انہوں نے پیش کر دیا۔ جو روشنی میں تاروں سے برتر ہے —— پھر انہوں نے تاتاریوں کی تاریخ پر تبصرہ فرمایا۔ اتنے میں میل ٹرین آگئی اور وہ رخصت ہو گئے، اور میں ان کے پاکیزہ اخلاق کا ایسا گرویدہ ہوا کہ آج تک اس کی یاد تازہ ہے ——

علامہ اقبال کا دورۂ الہ آباد نہایت مختصر مگر سیاسی اعتبار سے بے حد اہم ثابت ہوا۔ الہ آباد جس کا پرانا نام پریاگ ہے برصغیر کے قدیم ترین شہروں میں سے ایک ہے۔ گنگا جمنا اور ہندو دیو مالا کے مطابق ایک گم شدہ دریا سرسوتی کا سنگم ہونے کی وجہ سے یہ تربینی بھی کہلاتا ہے۔ ہندوؤں کی نظر میں یہ مقام تقدس کا حامل ہے۔ راجہ ہرش کی بہن اسی جگہ ہر سال دان پن کے لئے آتی تھی اب بھی کمبھ کے میلے میں لاکھوں آدمی یاترا کرنے ہر سال الہ آباد آتے ہیں۔ یہ شہر موتی لال نہرو اور جواہر لال نہرو کا مولد و مسکن رہ چکا ہے۔ آزادی سے پہلے آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا صدر دفتر اسی شہر بلکہ نہرو خاندان کے عالی شان مکان سوراج بھون میں واقع تھا۔ طرفہ تماشا ہے کہ ہندوؤں کے اس مقدس شہر اور کانگریس کے اس گڑھ میں علامہ اقبال نے وہ آواز بلند کی جو صرف چند ہی سال بعد دس کروڑ مسلمانوں کا نعرہ بن گئی اور صرف ۱۷ سال بعد شاعر مشرق کے خواب کی تعبیر پاکستان کی صورت میں نکل آئی — گویا تخیل پاکستان علامہ کے ذہن میں پیدا ہوا۔

۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو تین دریاؤں کی سرزمین تربینی میں اس کا ظہور ہوا اور دس سال تک گرانڈ ٹرنک روڈ پر سفر کرتا ہوا یہ کارواں تخیل پانچ دریاؤں کی سرزمین میں جا پہنچا۔ پھر اسی مسلم لیگ کا جو اجلاس ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو لاہور میں منعقد ہوا اس میں اسی تخیل کو برعظیم کے مسلمانوں نے اپنا مقصد حیات بنا لیا، اور اس کے سات سال بعد قائداعظم کی قیادت میں اپنے مقصد کو پا لیا۔ جو سفر دوازدہ منزل سے شروع ہوا تھا، اس کی منزل آ گئی۔

خطبہ الہ آباد

(ایک تاریخ ساز خطبہ)

ترجمہ: مختار زمن

علامہ اقبال کا خطبہ صدارت جو آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں ۲۹ دسمبر سنہ ۱۹۳۰ء کو بہ مقام الہ آباد پڑھا گیا۔ اس خطبہ انگریزی میں تھا۔ اس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

حضرات!

میں آپ کا بے حد ممنون ہوں کہ آپ نے مجھے ایسے موقع پر آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کا اعزاز بخشا ہے جو ہندوستان میں مسلم سیاسی فکر و عمل کی تاریخ کے نازک ترین لمحات ہیں۔ بلاشبہ اس عظیم اجتماع میں ایسے اصحاب موجود ہیں جو میرے مقابلے میں وسیع تر سیاسی تجربہ رکھتے ہیں اور جن کی معاملہ فہمی کا میں بے حد احترام کرتا ہوں۔ لہٰذا یہ بڑی جسارت ہوگی کہ جن سیاسی فیصلوں کے لیے وہ یہاں جمع ہوئے ہیں ان کے سلسلے میں ان کی رہنمائی کا دعویٰ کروں — میں کسی جماعت کا رہنما نہیں ہوں اور نہ ہی کسی رہنما کا پیرو ہوں میں نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ اسلام، اس کے قوانین و سیاست، اس کی ثقافت، تاریخ اور ادب کے مطالعے میں صرف کیا ہے میرا خیال ہے کہ روح اسلامی سے مسلسل تعلق کے باعث جس کا اظہار وقت کے ساتھ ہو رہا ہے۔ میرے اندر اسلام کو ایک اہم عالمگیر حقیقت کی حیثیت سے دیکھنے کی بصیرت پیدا ہو گئی ہے۔ لہٰذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہندوستانی مسلمان اسلامی روح کے شیدائی رہیں گے، میں، اسی بصیرت کی روشنی میں، خواہ اس کی قدر و قیمت کچھ بھی ہو۔ آپ کے فیصلوں میں آپ کی رہنمائی کرنے کے بجائے، آپ کے دل میں اس بنیادی اصول کا احساس پیدا کرنے کا معمولی سا کام انجام دوں گا جس پر میری رائے میں آپ کے فیصلوں کا عموماً انحصار ہونا چاہیے۔

اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بطور ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام کے — اور اس اصطلاح سے میرا مطلب ایک ایسا معاشرہ ہے جس کا نظم و ضبط ایک خاص نظام قانون اور مخصوص اخلاقی نصب العین کے ماتحت عمل میں آیا ہو — اسلام ہی مسلمانان ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزو ترکیبی رہا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفاکیشی فراہم کی جو بکھرے ہوئے انسانوں اور گروہوں کو بتدریج متحد کرتی ہے اور بالآخر انھیں ایک متمیز قوم میں تبدیل کر دیتی ہے۔ درحقیقت یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں کہ دنیا بھر میں صرف ہندوستان ہی ایسا ملک ہے جہاں اسلام ایک "مردم ساز" قوت کی حیثیت سے بہترین صورت میں جلوہ گر ہوا دوسرے ممالک کی طرح ہندوستان میں بھی، اسلامی معاشرہ تقریباً پوری طرح ایک مخصوص اخلاقی نصب العین کی وجہ سے بنا ہے۔ میرے کہنے

کا مقصد یہ ہے کہ مسلم سوسائٹی کی تعمیر جس میں ایک مخصوص ہم آہنگی اور اندرونی اتحاد پایا جاتا ہے، اُن قوانین اور اداروں کی رہین منت ہے، جو اسلامی کلچر سے وابستہ ہیں۔ لیکن مغرب کے سیاسی افکار نے جن خیالات کو بیدار کیا ہے، اُن کے باعث ہندوستان اور ہندوستان کے باہر مسلمانوں کی موجودہ نسل کا نقطہ نظر بدلتا نظر آتا ہے۔ ہمارے نوجوان ان خیالات سے متاثر ہو کر یہ چاہتے ہیں کہ ان کے ملک میں بھی ایسے ہی خیالات زندہ و متحرک قوت بن جائیں۔ لیکن وہ اُن حقائق کی طرف بہ نظر غائر توجہ نہیں دیتے جن کی بنا پر یورپ میں یہ صورت حال پیدا ہوئی۔ یورپ میں مسیحیت محض ایک رہبانی نظام تھا، جو رفتہ رفتہ ایک وسیع کلیسائی ادارۂ حکومت میں تبدیل ہو گیا۔ لوتھر کا احتجاج دراصل اسی کلیسائی نظام حکومت کی طرف تھا۔ وہ کسی دنیاوی (لادینی) نظام کے خلاف نہ تھا۔ اس لئے کہ اس قسم کی سیاست کا تعلق مسیحیت سے نہیں تھا۔ اور اس نظام کے خلاف لوتھر کی بغاوت حق بجانب تھی اگرچہ میرے خیال میں لوتھر کو اس امر کا احساس نہ تھا کہ یورپ میں جو صورت حال پیدا ہو گئی تھی اس کے پیش نظر اس کی بغاوت کا نتیجہ ہو گا کہ حضرت عیسیٰ کے عالمگیر اخلاقی نظام کی جگہ متعدد اور مختلف اور تنگ "قومی" نظام پیدا ہو جائیں گے جن کا حلقہ بہت محدود ہو گا۔ — اسی لئے لوتھر اور روسو جیسے لوگوں کی تحریکوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ وحدت کی جگہ غیر مربوط و منتشر کثرت نے لی جس کی وجہ سے انسانیت کی اکائی اقوام میں تقسیم ہو گئی یعنی ہر علاقے کو ایک الگ سیاسی اکائی تصور کیا جانے لگا۔

اگر آپ یہ سمجھتے ہیں کہ مذہب کا تعلق صرف آخرت سے ہے تو مسیحیت کا جو حشر یورپ میں ہوا وہ بالکل قدرتی امر تھا۔ حضرت عیسیٰ کے عالمگیر اخلاقی نظام کی جگہ قوموں کے اخلاقی نظامات نے لے لی نتیجہ یہ ہوا کہ یورپ اس نتیجے پر پہنچنے کے لئے مجبور ہوا کہ مذہب ہر فرد کا ذاتی معاملہ ہے جس کا دنیاوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے — لیکن اسلام، انسان کی وحدت کو مادے اور روح کی متضاد دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا اور کائنات روح اور مادہ کلیسا اور ریاست ایک کل کے مختلف اجزا ہیں۔ انسان کسی نجس دنیا کا باشندہ نہیں ہے جسے کسی ایسی روحانی دنیا کی خاطر ترک کرے جو کہیں اور واقع ہے۔ اسلام کے نزدیک مادہ، روح کی وہ شکل ہے جو زمان و مکاں میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ غالباً مانوی Manichaean فکر کے زیر اثر یورپ نے روح اور مادے کی دوئی کو بلا غور و فکر کے تسلیم کر لیا۔ آج اس کے بہترین مفکر اس ابتدائی غلطی کو محسوس کر رہے ہیں لیکن اس کے سیاست دان بالواسطہ دنیا کو مجبور کر رہے ہیں کہ اسی اصول کو بے چون و چرا ناقابل انکار عقیدے کے طور پر تسلیم کر لیں۔ یہ اصل روحانی اور دنیاوی زندگی میں امتیاز کرنے کا یہی غلط اصول ہے جس نے یورپ کے مذہبی اور سیاسی افکار کو متاثر کیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ یورپ کی ریاستوں سے عملاً مسیحیت بالکل بے دخل ہو چکی ہے اور مختلف بے ربط سلطنتیں قائم ہو گئی ہیں جن میں انسانی جذبے کے بجائے قومی اغراض کی بالادستی ہے لیکن یہی بے ربط ریاستیں مسیحیت کے اخلاق و عقائد کو پاؤں تلے کچل ڈالنے کے بعد اب ایک وفاقی یورپ کا خواب دیکھ رہی ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ مسیحی کلیسا کے ادارے نے انھیں اتحاد بخشا تھا۔ حضرت عیسیٰ کے انسانی اخوت کے عالمگیر تصور کو مضبوط و مستحکم کرنے کے بجائے انھوں نے لوتھر کے زیر اثر اسے برباد کر دیا۔ لیکن اب پھر اسی اتحاد کی ضرورت کو محسوس کیا جا رہا ہے۔

دنیائے اسلام میں کسی لوتھر کا ظہور ممکن نہیں اس لئے کہ اسلام میں ایسا کوئی کلیسائی نظام موجود نہیں ہے جیسا کہ ازمنہ وسطیٰ

کی کسی دنیا میں موجود تھا - اور جس کے توڑنے کی ضرورت محسوس کی گئی تھی ۔ دنیائے اسلام میں ایک عالمگیر نظام سیاست موجود ہے، جس کے بنیادی نکات وحی کا نتیجہ ہیں لیکن چونکہ عرصہ دراز سے ہمارے فقہا جدید دنیا سے بے تعلق رہے ہیں اس لئے اس نظام کو نئے سرے سے مرتب کر کے مستحکم کرنے کی ضرورت ہے ۔ میں نہیں جانتا کہ قومیت کے تصور کا اسلامی دنیا میں آخر کار کیا حشر ہوگا ۔ کیا اسلام اسے اپنے اندر جذب کر کے اس کی اسی طرح قلب ماہیت کر دے گا جیسے کہ پہلے بہت سے ایسے تصورات کی کر چکا ہے جو اسلام سے مختلف تھے ؟ یا خود اسلام کے اندر کوئی زبردست تغیر رونما ہو جائے گا ؟ —— اس بارے میں پیش گوئی کرنا مشکل ہے ۔ لیڈن (LEIDON) ہالینڈ کے پروفیسر ونسنک (WENSINCK) نے حال ہی میں مجھے لکھا تھا کہ :

> "مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام ایک ایسے بحرانی دور میں داخل ہو رہا ہے جس میں مسیحیت کو داخل ہوئے ایک صدی سے زیادہ گزر چکی ہے ۔ سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ پرانے تصورات کو ترک کر دینے کے ساتھ ساتھ مذہب کی بنیاد کو کس طرح محفوظ رکھا جائے ۔ میرے لئے تو یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ اس کا نتیجہ مسیحیت کے حق میں کیا ہوگا چہ جائے کہ اسلام کے بارے میں کوئی پیش گوئی کروں ۔"

اس وقت قومیت کے تصور نے مسلمانوں کی نگاہوں کو نسل پرستی سے آلودہ کر رکھا ہے ۔ جو اسلام کے انسان پرستی کے تصور میں بُری طرح حائل ہو رہا ہے ۔ ممکن ہے کہ نسل پرستی کا یہ جذبہ ایسے معیاروں کو آگے بڑھا دے جو اسلام کے معیار سے مختلف بلکہ متضاد ہوں ۔

مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس علمی بحث کے لیے معاف فرمائیں گے لیکن آل انڈیا مسلم لیگ کے اس جلسے کی صدارت کے لئے آپ نے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہے کہ اسلام اب بھی ایک ایسی قوت ہے جس میں انسان کے تصور کو جغرافیائی حدود سے آزاد کرنے کی سکت موجود ہے — اور جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ مذہب کو افراد و اوطان کی زندگی میں بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام بجائے خود تقدیر ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا ۔ ایسا شخص مجبور ہے کہ حالات کو خود اپنے ہی نقطۂ نگاہ سے دیکھے ۔ یہ نہ سمجھئے کہ جس مسئلے کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں وہ محض ایک نظری مسئلہ ہے یہ ایک زندہ اور عملی مسئلہ ہے ۔ جس سے اسلام کے دستور حیات اور نظام عمل کے تار و پود متاثر ہو سکتے ہیں ۔ اس مسئلے کے صحیح حل سے ہندوستان میں ایک ممتاز ثقافتی گروہ کی حیثیت سے ہمارے مستقبل پر اثر پڑ سکتا ہے ۔ ہماری تاریخ میں اسلام پر ایسا سخت دور کبھی نہ آیا تھا جیسا کہ آج ہے ۔ لوگوں کو یہ حق تو حاصل ہے کہ وہ اپنے سماج کے بنیادی اصولوں میں ترمیم کریں یا انھیں بالکل مسترد کر دیں لیکن دوسرے تجربات کرنے سے پہلے واضح طور پر یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ ان کا نتیجہ کیا ہوگا ۔ میں نہیں چاہتا کہ جس انداز سے میں اس مسئلے کی طرف دیکھ رہا ہوں اس سے یہ خیال پیدا ہو کہ جن حضرات کی سوچ میری سوچ سے مختلف ہے میں ان سے جھگڑا کرنا چاہتا ہوں ۔ آپ کا یہ اجتماع مسلمانوں کا اجتماع ہے ۔ میرا خیال ہے کہ آپ سب اسلام کے مقاصد اور اس کی روح سے وفادار رہنے کے خواہشمند ہیں ۔ اس لئے میرا واحد مقصد یہ ہے کہ میں آپ کے سامنے صاف صاف د

ایمانداری کے ساتھ موجودہ صورتِ حال کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کروں۔ میرے خیال میں صرف یہی طریقہ ہے کہ میں آپ کے سیاسی عمل کی راہوں کو اپنے عقائد کی روشنی سے منور کر سکوں گا۔

اب سوال یہ ہے کہ اصل مسئلہ اور اس کے نتائج کیا ہیں؟ کیا مذہب صرف ایک نجی معاملہ ہے؟ کیا آپ چاہتے ہیں کہ اخلاقی اور سیاسی حیثیت سے اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو یورپ میں مسیحیت کا ہو چکا ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم مذہب کو ایک اخلاقی آئیڈیل کی حیثیت سے تو باقی رکھیں لیکن اس کے نظام سیاست کو رد کر کے قومی سیاست کو اپنا لیں جس میں مذہبی رجحان کو کوئی کردار ادا کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ ہندوستان میں یہ سوال خصوصی اہمیت کا حامل ہے اس لئے کہ یہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ یہ دعویٰ کہ مذہب محض ایک نجی اور انفرادی معاملہ ہے ایک یورپین کی زبان سے تو تعجب خیز معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یورپ میں مسیحیت کا تصور رہبانیت کا نظام تھا جس میں مادی دنیا سے منہ موڑ کر تمام تر توجہ روحانی دنیا کی طرف مرکوز کی جاتی ہے اور لازماً اس سے وہی منطقی نتیجہ نکلتا ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے۔ لیکن رسول اکرمؐ کے مذہبی واردات کی حیثیت جیسا کہ قرآن میں بتایا گیا ہے بالکل مختلف ہے۔ یہ محض حیاتیاتی تجربہ نہیں جس کا تعلق صرف تجربہ کرنے والے کی اندرونی ذات سے ہو اور اس کے گرد و پیش پر کوئی رد عمل نہ ہو۔ یہ انفرادی تجربہ اور واردات ایک سماجی نظام کی تخلیق کا باعث تھا۔ اس کا فوری نتیجہ ایک خاص نظام سیاست کے بنیادی اصولوں کی صورت میں ظاہر ہوا۔ جن میں قانونی تصورات مضمر تھے اور جن کی سماجی اہمیت کو محض یہ کہہ کر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد وحی و الہام ہے۔ اس لیے اسلام کا مذہبی نصب العین اس معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اسلام کا ہی پیدا کردہ ہے۔ اگر ایک کو مسترد کیا جائیگا تو دوسرا خود بخود مسترد ہو جائے گا۔ اس لئے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ ایسے قومی خطوط پر نظام سیاست مرتب کیا جائے، جس کا مطلب یہ ہو کہ اسلام کے اصول اتحاد کی نفی ہو جائے۔ یہی مسئلہ آج ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ہے۔

رینان (مشہور فرانسیسی دانشور) کا قول ہے انسان نہ نسل کی قید گوارا کر سکتا ہے نہ مذہب کی، نہ دریاؤں کے بہاؤ کی نہ پہاڑی سلسلوں کی۔ صحیح الدماغ لوگوں کا گروہ جن کے دلوں میں گرمیٔ جذبات موجود ہے ایسا اخلاقی شعور پیدا کر لیتے ہیں جسے ہم "قوم" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ —— یہ ترکیب بالکل ممکن ہے اگرچہ یہ ایک طویل اور مشکل عمل ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کی یکسر نئی تشکیل کی جائے اور ان کے لئے نئے احساسات و جذبات مہیا کئے جائیں۔ اگر کبیر کی تعلیمات یا اکبر کا دین الٰہی اس ملک کے عوام کے ذہنوں پر حاوی ہو جاتا تب تو یہ صورت حال ایک حقیقت بن جاتی۔ لیکن تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے مختلف مذہبوں اور جاتیوں میں ایسا کوئی رجحان موجود نہیں ہے کہ وہ اپنی انفرادیت کو ایک عظیم ہیئت اجتماعیہ میں مدغم کرنے پر تیار ہو جائیں۔ ہر گروہ اپنی الگ اجتماعی حیثیت کو قائم رکھنے پر مصر ہے۔ اس قسم کا اخلاقی شعور جو رینان کے نقطۂ نظر کے مطابق قوم کی تخلیق کے جزو اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے، ایسی قربانی کا طالب ہے جو ہندوستان کے لوگ دینے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ اس لئے ہندوستانی قوم کا اتحاد جماعتوں کی نفی میں نہیں بلکہ ان کے باہمی اشتراک اور ہم آہنگی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اصل تدبر کا تقاضا ہے کہ حقائق کو نظر انداز نہ کیا جائے، خواہ وہ کتنے ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہوں۔ عملی راہ یہ نہیں ہے کہ ان حالات کے بارے میں مفروضات قائم

کر لیے جائیں جو فی الواقع موجود نہیں بلکہ طریق کار یہ ہونا چاہیے کہ حقائق کو تسلیم کرتے ہوئے اُن سے حتی الامکان فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جائے۔ ہندوستان اور ایشیا کی تقدیر کا انحصار اس بات پر ہے کہ ہم ان خطوط پر ہندوستان میں اتحاد و اتفاق کے حصول کی کوشش کریں۔ ہندوستان چھوٹے پیمانے پر ایشیا ہے۔ ہندوستان کے باشندوں کا ایک حصہ مشرق میں بسنے والی اقوام کے ساتھ ثقافتی روابط رکھتا ہے اور دوسرا مغربی ایشیا اور مشرق اوسط کے ساتھ۔ اگر ہندوستان میں اشتراک و تعاون کے مؤثر اصول کی راہ نکل آئی تو اس قدیم ملک میں امن و آشتی پیدا ہو جائے گی۔ جو اپنے باشندوں کی کسی طبعی کمزوری کی وجہ سے نہیں بلکہ تاریخی عوامل کے باعث مصائب میں مبتلا رہا ہے۔ ساتھ ساتھ ایشیا کے تمام سیاسی مسائل کا حل بھی ممکن ہو جائے گا۔

یہ امر نہایت تکلیف دہ ہے کہ باہمی تعاون کے حصول کی تمام کوششیں بیکار ثابت ہوئیں۔ اس ناکامی کا سبب کیا ہے؟ شاید ہم ایک دوسرے کی نیتوں پر شبہ کرتے ہیں اور دل میں ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کے خواہش مند ہیں یا شاید باہمی تعاون کے بلند مقصد کے لئے ہم اتنا ایثار بھی نہیں کر سکتے کہ جو اجارہ داریاں حالات نے ہمارے ہاتھوں میں سونپ دیے ہیں ان سے دست بردار ہو جائیں۔ ہم اپنی انانیت کو قوم پرستی کے پردے میں چھپاتے ہیں۔ بظاہر ہم فراخ دلی اور حب الوطنی کے دعوے دار ہیں مگر بہ باطن ہم ذات پات اور قبیلہ پرستوں کی مانند تنگ نظر ہیں۔ غالباً ہم یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کہ ہر گروہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی تہذیبی روایات کے مطابق ترقی کرے ——— لیکن خواہ ہماری ناکامی کے اسباب کچھ بھی ہوں، میں اب بھی پُر اُمید ہوں۔ واقعات کا رجحان داخلی ہم آہنگی کی سمت بڑھتا ہوا نظر آتا ہے۔ اور جہاں تک میں مسلمانوں کے ذہن کو سمجھ سکا ہوں، مجھے یہ اعلان کرنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہندوستان کے مسلمان کو اپنے ہندوستانی گھر میں اپنی کلچر اور روایات کے مطابق آزادانہ ترقی کرنے کا حق حاصل ہے اور مستقل اور دیرپا فرقہ وارانہ تصفیہ اسی اصول کے مطابق ہوگا تو وہ ہندوستان کی آزادی کے لئے اپنا سب کچھ قربان کرنے پر تیار ہو جائے گا۔ یہ اصول کہ ہر گروہ اپنے عقائد کے مطابق آزادانہ ترقی کرنے کا حق رکھتا ہے تنگ نظر فرقہ پرستی کے جذبے پر مبنی نہیں ہے۔ فرقہ پرستی کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ جو فرقہ دوسرے فرقوں کے بدخواہی کے جذبات رکھتا ہو اس کے ہیچ اور ذلیل ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ میں دوسری قوموں کے رسوم، قوانین، مذہبی اور سماجی اداروں کا بے حد احترام کرتا ہوں اور یہی نہیں بلکہ قرآن کی تعلیم کے مطابق ضرورت پڑنے پر ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت بھی میرا فرض ہے۔ اس کے باوجود مجھے اُس جماعت سے محبت ہے جو میری زندگی اور میرے اوضاع و اطوار کا سرچشمہ ہے اور جس نے مجھے اپنا مذہب، اپنا ادب، اپنی فکر اور اپنی ثقافت دے کر میری تشکیل اس صورت میں کی ہے جیسا کہ میں ہوں اور اس طرح پر میرے ماضی کو از سرِ نو زندہ کر کے وہ میرے شعور کا ایک زندہ و فعال عنصر بن چکی ہے۔ نہرو رپورٹ کے خالق بھی فرقہ پرستی کے اس اعلیٰ و ارفع پہلو کو تسلیم کرتے ہیں۔ سندھ کی علیحدگی پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:

> ”یہ کہنا کہ قوم پرستی کے وسیع نقطۂ نگاہ کے ماتحت کسی فرقہ وارانہ صوبے کا قیام عمل میں نہیں آنا چاہئے، ایک طرح سے اس بیان کا مترادف ہے کہ وسیع ترین الاقوامی نقطۂ نگاہ کے مطابق علیحدہ قوموں کا وجود بھی مناسب نہیں۔ ان دونوں بیانات میں ایک حد

> تک صداقت موجود ہے۔ لیکن بین الاقوامی اصول کے بڑے سے بڑے حامی کو بھی اس بات کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ قوموں کی خود مختاری کے بغیر کسی بین الاقوامی ریاست کا وجود مشکل ہے اسی طرح مکمل تمدنی آزادی کے بغیر — اور فرقہ پرستی اعلیٰ مقام پہ پہنچ کر تمدن ہی کا ایک پہلو بن جاتی ہے — ایک ہم آہنگ قوم کی تشکیل مشکل ہے۔"

لہٰذا ہندوستان جیسے ملک میں ایک ہم آہنگ "کل" کی تشکیل کے لئے ارفع و اعلیٰ سطح پر فرقہ پرستی ناگزیر ہے۔ یورپ کے ملکوں کی طرح ہندوستانی معاشرے کی اکائیاں علاقائی نہیں ہیں۔ ہندوستان ایک برِاعظم ہے جس میں مختلف نسلی گروہ مختلف زبانیں بولنے والے اور مختلف مذاہب کے ماننے والے بستے ہیں۔ ان کے اعمال و افعال میں وہ احساس موجود نہیں ہے جو ایک ہی نسل کے لوگوں میں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ہندو بھی کوئی واحد اور ہم آہنگ جماعت نہیں ہیں۔ ہندوستان پہ یورپی جمہوریت کا اطلاق مذہبی فرقوں کی موجودگی کو تسلیم کئے بغیر ممکن نہیں ہے۔

لہٰذا مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ ہندوستان کے اندر ایک مسلم ہندوستان قائم کیا جائے بالکل حق بجانب ہے۔ میری رائے میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس (منعقدہ دہلی) کی قرارداد کے پیچھے یہی بلند نصب العین کارفرما ہے کہ ایک ہم آہنگ کل کے قیام کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اجزائی انفرادیت کا گلا گھونٹنے کے بجائے، انھیں اس بات کا موقع دیا جائے کہ وہ ان تمام ممکنہ قوتوں کو بروئے کار لاسکیں جو ان میں پوشیدہ ہیں اور مجھے اس بات میں شبہ نہیں ہے کہ یہ ایوان پوری شد و مد سے اس قرارداد کے مطالبات کی تائید کرے گا۔ ذاتی طور پر میں ان مطالبات سے بھی ایک قدم آگے جانا چاہتا ہوں جو اس قرارداد میں پیش کئے گئے ہیں۔ میری خواہش ہے کہ پنجاب، شمالی مغربی صوبہ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک ہی ریاست میں مدغم کر دیا جائے۔ مجھے تو ایسا لگتا ہے کہ کم از کم ہندوستان کے شمال مغرب میں سلطنت برطانیہ کے اندر یا اس کے باہر حکومت خود اختیاری اور شمالی مغربی متحدہ مسلم ریاست، آخر کار مسلمانوں کا مقدر ہے۔

یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے پیش کی گئی تھی مگر کمیٹی نے اس بنا پر مسترد کر دی کہ اگر اس پر عمل درآمد کیا گیا تو اتنی وسیع ریاست وجود میں آجائے گی جس کا انتظام مشکل ہوگا۔ جہاں تک رقبہ کا تعلق ہے یہ بات درست ہے لیکن آبادی کے لحاظ سے مجوزہ ریاست بعض موجودہ ہندوستانی صوبوں سے چھوٹی ہوگی۔ غالباً قسمت انبالہ اور شاید ایسے اضلاع کو الگ کر دینے سے، جہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہے، اس کی وسعت اور بھی کم ہو جائے گی، مسلمانوں کی تعداد میں غلبہ ہوگا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اپنی حدود کے اندر یہ متحدہ ریاست غیر مسلموں کے حقوق کی حفاظت پوری قوت سے کر سکے گی۔ اس تجویز سے نہ انگریزوں کو پریشان ہونے کی ضرورت ہے نہ ہندوؤں کو۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اسلام کو ایک تمدنی قوت کی حیثیت سے زندہ رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے ان بیشتر جاندار طبقوں کو ایک جگہ کر دینے سے جنہوں نے برطانیہ کی ناانصافیوں کے باوجود فوج اور پولیس میں شریک ہو کر انگریزوں کی حکومت کو ممکن بنایا ہے۔ نہ صرف ہندوستان بلکہ ایشیا کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔ اس سے ان کا احساس

ذمہ داری قومی تر اور حب الوطنی کا جذبہ گہرا ہو جائے گا۔ ہندوستان کے جسدِ سیاسی کے اندر رہتے ہوئے اگر انھیں نشو و نما کا پورا موقع دیا گیا، تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمان، تمام حملوں کے خلاف، خواہ وہ سنگینوں سے کئے جائیں یا خیالات سے، یہ ہندوستان کا بہترین دفاع کریں گے۔ پنجاب میں مسلمانوں کی آبادی ۵۶ فی صد ہے لیکن ہندوستان کی پوری فوج میں اُن کا تناسب ۵۴ فی صد ہے اور اگر پوری ہندوستانی فوج میں انیس ہزار گورکھوں کو جو نیپال کی آزاد ریاست سے بھرتی کئے جاتے ہیں نکال دیا جائے تو فوج میں پنجاب کا تناسب ۶۲ فی صد ہو جائے گا۔ اس اندازے میں وہ ۶ ہزار جنگجو شامل نہیں ہیں جو شمال مغربی صوبہ سرحد اور بلوچستان سے بھرتی کئے جاتے ہیں۔ اس سے آپ اُن تمام امکانات کا اندازہ لگا سکتے ہیں جو بیرونی حملوں کے خلاف ہندوستان کے دفاع کے سلسلے میں شمال مغربی ہندوستان کی مسلم آبادی میں پائے جاتے ہیں۔ رائٹ آنریبل مسٹر سری نواس شاستری کا خیال ہے کہ شمال مغربی سرحد پر خود مختار مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ اس خواہش سے پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت پیش آئے تو حکومتِ ہند پر دباؤ ڈالا جا سکے میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ مسلمانوں کے دل میں ایسا کوئی جذبہ موجود نہیں ہے جس کا وہ وہم یا الزام لگا رہے ہیں۔ مسلمانوں کا مقصد صرف اتنا ہے کہ وہ بھی ترقی کر سکیں، جو اس قسم کی وحدانی حکومت میں ممکن نہیں جس کا تصور قوم پرست ہندو سیاست دانوں کے ذہن میں ہے اور جس کے تحت پورے ہندوستان میں ہندوؤں کا مقصد مذہبی غلبہ حاصل کرنا ہے۔

علاوہ ازیں ہندوؤں کو اس بات کا خوف بھی نہیں ہونا چاہیے کہ خود مختار مسلم ریاستوں کے قیام سے ایک طرح کی مذہبی حکومتوں کو وجود میں لایا جائے گا۔ اس سے پہلے میں بتا چکا ہوں کہ اسلام میں مذہب کا مفہوم کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں کلیسائی نظام موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک ایسی ریاست ہے جس کا اظہار روسو سے بھی بہت پہلے معاہدۂ اجتماعی کی صورت میں ہو چکا تھا۔ اس کے پیچھے ایک اخلاقی نصب العین کار فرما ہے جس کے تحت انسان کو کسی محدود خطے کی زمین سے وابستہ نہیں سمجھا جاتا بلکہ انسان ایک روحانی ہستی ہے جو ایک اجتماعی معاشرتی ترکیب کا زندہ و متحرک جزو اور چند حقوق و فرائض کا برتنے والا ہے۔

مسلم ریاست کے کردار کا اندازہ "ٹائمز آف انڈیا" کے اس اداریے سے لگایا جا سکتا ہے۔ جو کچھ روز پہلے ہندوستانی بینکوں کی تحقیقاتی کمیٹی کے بارے میں لکھا گیا تھا۔ اخبار لکھتا ہے:

"ہندوستان میں سود کی شرح کے متعلق قانون بنانا حکومت کا فرض تھا۔ لیکن باوجود کہ اسلام میں سود لینا حرام کیا گیا ہے مسلم دور میں، ہندوستان کی اسلامی ریاستوں نے سود پر پابندیاں عائد نہیں کیں۔"

میں ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے لیے ہی ایک متحدہ مسلم ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ ہندوستان کے نقطۂ نظر سے اس کا مطلب اندرونی توازنِ قوت کے باعث، امن و سلامتی ہوگا — اور اسلام کے لیے یہ ایک موقع فراہم کرے گا کہ وہ اُن اثرات سے آزاد ہو جائے جو عربی شہنشاہیت نے اس پر ڈال دیئے تھے اور اپنے قوانین، اپنی تعلیم اور اپنے تمدن کو حرکت میں لا کر اُن کی اصل روح اور عصرِ جدید کی روح سے رابطہ قائم کر سکے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ چونکہ ہندوستان میں اب بھی نسلوں، زبانوں، مذہبوں اور معاشرتوں کے کثیر اختلافات موجود ہیں، اس لئے ایسی ریاستوں کا قیام جن کی بنیاد زبان، نسل، تاریخ اور مذہب کی یکسانیت اور مشترک اقتصادی مفادات پر ہو، ہندوستان کے لیے ایک مستحکم آئینی نظام کو

حاصل کرنے کا واحد راستہ ہے۔ سائمن رپورٹ میں وفاق کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کے ماتحت بھی یہ ضروری ہے مرکزی قانون ساز اسمبلی کو عوام کی منتخب کردہ اسمبلی کی حیثیت سے ختم کر دیا جائے، اور اُسے وفاق کی ریاستوں کے نمائندوں پر مشتمل ایوان کی صورت دی جائے۔ اس کے علاوہ سائمن رپورٹ میں یہ بھی مطالبہ کیا گیا ہے کہ موجودہ صوبوں کی تقسیم بھی تقریباً انھیں اصولوں کی بنیاد پر از سر نو ہونی چاہیے جن کا میں نے ذکر کیا ہے۔ میں اس نقطۂ نظر کی دل سے تائید کرتا ہوں۔ بلکہ یہ تجویز پیش کرنے کی بھی جرأت کروں گا کہ صوبوں کی تقسیم میں دو شرطوں کو مدِ نظر رکھنا ضروری ہے: اولاً یہ تقسیم نئے دستور کے اجرا سے پہلے عمل میں آنی چاہیے۔ ثانیاً یہ اس طرح ہونی چاہیے کہ فرقہ وارانہ مسئلہ ہمیشہ کے لئے طے ہو جائے۔ اگر صوبوں کی تقسیم مناسب طریقے سے کی گئی تو مخلوط اور جداگانہ انتخاب کا جھگڑا ہندوستان کے آئینی نزاع سے خارج ہو جائیگا۔ اس بحث و تکرار کا باعث بڑی حد تک صوبوں کی موجودہ تقسیم ہے۔ ہندو کا خیال ہے کہ جداگانہ انتخاب قوم پرستی کی اسپرٹ کے خلاف ہے، چونکہ اُس کے خیال میں "قوم" کا مفہوم یہ ہے کہ تمام باشندے اس طرح خلط ملط ہو جائیں کہ کوئی مذہبی گروہ اپنی انفرادیت باقی نہ رکھ سکے لیکن درحقیقت صورت حال ایسی نہیں ہے اور نہ ہم چاہتے ہیں کہ ایسی ہو۔ ہندوستان میں مختلف نسلیں اور مذاہب موجود ہیں۔ اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کی اقتصادی پستی، ان پر قرضوں کا بوجھ (خصوصاً پنجاب میں) اور صوبوں کی موجودہ تقسیم کے مطابق بعض صوبوں میں ان کی ناکافی اکثریت کو مدِ نظر رکھیے تو آپ پر یہ روشن ہو جائے گا کہ وہ جداگانہ انتخاب کے لئے اس قدر مضطرب کیوں ہیں۔ ایسے ملک اور ان حالات میں علاقہ وار انتخاب سے تمام مفادات کی مکمل نمائندگی ممکن نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ ایک گروہ کا غلبہ قائم ہو جائے گا۔ لیکن اگر صوبوں کی تقسیم اس طور پر ہو جائے کہ ہر صوبے میں کم و بیش ایسی متجانس بستی ہوں جن میں لسانی، نسلی، تمدنی اور مذہبی اتحاد پایا جاتا ہے، تو مسلمانوں کو علاقائی حلقہ ہائے انتخاب پر بھی کوئی اعتراض نہیں ہوگا لیکن جہاں تک مرکزی وفاق کے اختیارات کا تعلق ہے ہندوستان اور انگلستان کے پنڈتوں نے جو دستور تجویز کئے ہیں، اُن سے اس باریک اختلاف کا پتہ چل جاتا ہے جو دونوں کی نیتوں میں پایا جاتا ہے۔ ہندوستان کے پنڈت مرکزی حکومت کے موجودہ اختیارات میں ذرا بھی کمی نہیں چاہتے۔ اُن کی صرف یہ خواہش ہے کہ یہ حکومت پوری طرح مرکزی مجلس مقننہ کے سامنے جواب دہ ہو، جس میں ان کی اکثریت اس وقت اور بھی زیادہ طاقتور ہو جائے گی جب ممبروں کی نامزدگی کا طریقہ ختم ہو جائے گا۔ اس کے برعکس انگلستان کے پنڈتوں نے یہ محسوس کیا کہ اگر جمہوریت کا اطلاق مرکز میں کیا گیا تو یہ اُن کے مفاد کے خلاف ہوگا، اور جمہوریت کو زیادہ ترقی ہوئی تو عین ممکن ہے کہ مرکز وہ تمام اختیارات بھی حاصل کرلے جو فی الوقت اُن کے ہاتھوں میں ہیں، اس لیے انہوں نے طے کیا کہ جمہوریت کا تجربہ مرکز کی بجائے صوبوں میں کیا جائے۔ بے شک وہ وفاق کے اصول کو بروئے کار لا رہے ہیں اور اس کے متعلق تجاویز پیش کر کے بظاہر آغاز کار کر رہے ہیں لیکن مسلم ہندوستان کی نظروں میں جن وجوہات کی بنا پر اس اصول کی قدر و قیمت ہے وہ اُن سے بالکل مختلف ہیں جو انگلستان کے پیش نظر ہے۔ مسلمان وفاقی حکومت کا مطالبہ اس لئے کرتے ہیں کہ یہ خاص طور پر ہندوستان کے سب سے مشکل مسئلے یعنی فرقہ وارانہ مسئلے کا حل ہے۔ لیکن وفاقی حکومت کے متعلق شاہی کمیشن کا نقطۂ نظر گو اصولاً درست ہے، لیکن اس کا مقصد وفاق کی ریاستوں میں خود اختیاری حکومتوں کا قیام نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں جمہوریت کے نفاذ سے برطانیہ کے لیے جو صورت حال

پیدا ہو گئی ہے، اُس سے کسی طرح فرار حاصل کیا جائے، فرقہ وارانہ مسئلے کو بالکل نظر انداز کیا گیا ہے اور اسے جہاں کا تہاں چھوڑ دیا گیا ہے۔

اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جہاں تک حقیقی وفاق کا تعلق ہے، سائمن کمیشن نے وفاق کے اصل اصول کی درحقیقت نفی کر دی ہے۔ نہرو رپورٹ نے یہ بھانپ کر کہ اس طرح پورے ہندوستان پر ہندوؤں کا غلبہ ممکن ہو جائے گا۔ سائمن رپورٹ ایک غیر حقیقی وفاق کے باریک پردے کے پیچھے موجودہ برطانوی اقتدار کو قائم رکھنا چاہتی ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ قدرتی طور پر برطانیہ اس اقتدار کو ہاتھ سے نہیں دینا چاہتا جو اب تک اُسے حاصل رہا ہے۔ اور کچھ اس لئے کہ اگر فرقہ وارانہ مسئلے کا فیصلہ نہ ہوا تو پھر اقتدار مستقل اپنے قبضے میں رکھنے کے لیے برطانیہ کو اچھا بہانہ مل جائے گا۔ میں ایک آزاد ہندوستان میں وحدانی طرزِ حکومت کا تصور بھی نہیں کر سکتا — جن اختیارات کو ”فاضل“ اختیارات RESIDUARY کہا جاتا ہے، وہ تو یقیناً خود مختار ریاستوں کو ملنے چاہئیں۔ مرکزی وفاقی حکومت کے ہاتھ میں صرف وہ اختیارات ہونے چاہئیں جو وفاقی ریاستیں واضح طور پر اپنی مرضی سے اُس کے سپرد کر دیں۔ میں ہندوستان کے مسلمانوں کو کبھی یہ مشورہ نہیں دوں گا کہ وہ کسی ایسے نظامِ حکومت پر راضی ہوں، خواہ وہ برطانیہ سے آئے یا ہندوستان میں وضع ہو، جو حقیقی وفاق کے اصول کی نفی کرے اور اُن کی جائز سیاسی حیثیت کو تسلیم نہ کرے۔

مرکزی نظامِ حکومت میں تبدیلی کی ضرورت کو اس سے بہت پہلے محسوس کر لیا گیا تھا جب برطانیہ نے رد و بدل کے لیے یہ موثر ذریعہ دریافت کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ آخر کار یہ اعلان کیا گیا تھا کہ گول میز کانفرنس میں ہندوستانی والیانِ ریاست کی شرکت بہت ضروری ہے۔ ہندوستان کے لوگوں بالخصوص اقلیتوں کو اس سے ایک قسم کی حیرت ہوئی کہ والیانِ ریاست نے گول میز کانفرنس میں ڈرامائی طور پر یہ اعلان کر دیا کہ وہ کل ہند وفاق میں شامل ہونے کو تیار ہیں۔ اُن کے اس اعلان کے بعد ہندو مندوبین نے جو اب تک وحدانی طرزِ حکومت کے پرزور مؤید تھے، پیچھے سے وفاق کی اسکیم کو منظور کر لیا۔ مسٹر شاستری نے حال ہی میں سر جان سائمن پر اس لئے سخت نکتہ چینی کی تھی کہ انہوں نے ہندوستان کے لئے وفاقی طرزِ حکومت کی اسکیم کی سفارش کیوں کی لیکن اب شاستری بھی دفعتاً وفاق کا کلمہ پڑھنے لگے اور کانفرنس کے بھرے اجلاس میں انہوں نے اس کا اعلان بھی کر دیا — اور اس طرح برطانوی وزیر اعظم کو انہوں نے موقع فراہم کیا کہ وہ اپنی آخری تقریر میں ایک نہایت برجستہ جملہ چست کر سکیں۔ یہ تمام باتیں برطانیہ کے لئے بھی ایک خاص مفہوم رکھتی ہیں جو وفاق میں والیانِ ریاست کی شرکت کے خواہاں تھے، اور ہندوؤں کے لیے بھی جنہوں نے بلا تامل کل ہند وفاق کے قیام کو منظور کر لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ وفاق کی اسکیم میں ہندوستانی والیانِ ریاست کی شرکت سے جن میں صرف چند ہی مسلمان ہیں، دو مقصد حاصل ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو اہم ترین مقصد ہے کہ ہندوستان میں برطانوی اقتدار تقریباً اسی طرح قائم رہے گا۔ جیسے اب ہے اور دوسری طرف کل ہند وفاقی اسمبلی میں اس کے ذریعے ہندوؤں کو بے انتہا اکثریت حاصل ہو جائے گی۔ مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مرکزی حکومت کی آخری شکل کے بارے میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں جو اختلافِ رائے پایا جاتا ہے، انگریز، والیانِ ریاست کے ذریعے نہایت چالاکی کے ساتھ اُس سے فائدہ اٹھا رہے ہیں اور خود والیانِ ریاست

اس اسکیم میں ایسی آمرانہ حکومت کا تحفظ نظر آتا ہے۔ اگر مسلمانوں نے خاموشی کے ساتھ اس قسم کی اسکیم کو منظور کر لیا تو ہندوستان میں ان کا سیاسی وجود بہت جلد ختم ہو جائے گا۔ اس طرح کے ہندوستانی وفاق کی پالیسی میں والیان ریاست کا غلبہ ہوگا جن کی تعداد وفاقی اسمبلی میں بہت بڑی ہوگی۔ برطانوی سامراج کے مفاد کے معاملات میں وہ ہمیشہ "تاج برطانیہ" کا ساتھ دیں گے اور جہاں تک ملک کے داخلی نظم و نسق کا تعلق ہے وہ ہندوؤں کے تسلط و اقتدار کو قائم رکھنے اور مضبوط کرنے میں مدد دیں گے۔ دوسرے الفاظ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اسکیم ہندو ہندوستان اور برطانوی سامراج کے درمیان ایک قسم کی مفاہمت ہے۔ یعنی یہ کہ "اگر تم ہندوستان میں میری موجودگی کو مستقل کر دو تو میں اس کے بدلے میں ایسی ہندو حکومت قائم کرنے دوں گا جو دوسرے ہندوستانی فرقوں پر دوامی تسلط رکھے گی۔" اس لئے اگر برطانوی ہندوستان کے صوبوں کو حقیقی خود مختار ریاستوں میں تبدیل نہ کیا گیا تو وفاق میں والیان ریاست کی شرکت کا مطلب صرف یہی لیا جا سکتا ہے کہ برطانوی سیاست دانوں نے نہایت چابکدستی سے اپنے اختیارات سے دست بردار ہوئے بغیر تمام جماعتوں کو بہلانے کی کوشش کی ہے — مسلمانوں کو لفظ "وفاق" سے، ہندوؤں کو مرکز میں اکثریت دے کر اور برطانوی سامراجیوں کو، خواہ وہ ٹوری پارٹی کے ہوں یا لیبر کے، حقیقی اختیارات کی قوت کے ذریعے۔

ہندوستان میں ہندو ریاستوں کی تعداد مسلم ریاستوں سے کہیں زیادہ ہے دیکھنا یہ ہے کہ مسلمانوں کا یہ مطالبہ کہ انھیں مرکزی وفاقی اسمبلی میں ۳۳ فی صد نشستیں حاصل ہوں ایسے ایوان یا ایوانات میں کیونکر پورا کیا جائے گا۔ جو ایسی ریاستوں اور برطانوی ہند دونوں کے نمائندوں پر مشتمل ہوں گے مجھے امید ہے کہ مسلمان مندوبین وفاقی اسکیم کے مفہوم کو جس پر گول میز کانفرنس میں بحث ہوتی تھی خوب اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ ابھی مجوزہ کل ہند وفاق میں مسلمانوں کی نیابت کے سوال پر بحث ہونی باقی ہے۔ رائٹر کی ایک مختصر اطلاع میں بتایا گیا ہے کہ "عبوری رپورٹ کے مطابق دو ایوان تجویز کئے گئے ہیں۔ ان دونوں میں برطانوی ہند اور دیسی ریاستوں کے نمائندے شریک ہوں گے لیکن ان کی تعداد کے تناسب پر بعد میں غور کیا جائے گا، اور ان عنوانات کے ذیل میں کیا جائے گا جنھیں ابھی سب کمیٹی کے ذمے نہیں کیا گیا۔" میری رائے میں تناسب کا سوال نہایت اہم ہے اور اسمبلی کی ہیئت ترکیبی پر بحث کے ساتھ ہی اس موضوع پر بھی بحث ہونی چاہیے تھی۔ میرے خیال میں سب سے بہتر طریقہ یہ تھا کہ ابتدا برطانوی ہند کے وفاق سے کی جاتی۔ جو وفاقی اسکیم جمہوریت اور استبداد کے ناپاک اتحاد سے پیدا ہوگی، اس کا نتیجہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہوگا کہ برطانوی ہند وحدانی مرکزی حکومت کے خطرناک چکر میں پھنسا رہے گا۔ اس قسم کی وحدانی حکومت برطانیہ، اکثریت کے فرقے اور ہندوستانی والیان ریاست کے لئے تو بے حد مفید ہو سکتی ہے لیکن مسلمانوں کے لئے بے فائدہ ہے۔ جب تک کہ انھیں گیارہ میں سے پانچ ہندوستانی صوبوں میں اکثریتی حقوق اور پورے پورے خاص حقوق اور مرکزی وفاقی اسمبلی میں ایک تہائی نشستیں حاصل نہ ہو جائیں۔ جہاں تک برطانوی ہند کے صوبوں میں خود مختارانہ حقوق کے حصول کا تعلق ہے، ہز ہائنس والیٔ بھوپال، سر اکبر حیدری اور مسٹر جناح کا رویہ بالکل حق بجانب ہے۔ چونکہ اب والیان ریاست بھی وفاق میں شامل ہو رہے ہیں ہمیں چاہیے کہ برطانوی ہند کی اسمبلی میں اپنی نیابت کے سوال کو اس نئی روشنی میں دیکھیں۔ اب یہ سوال محض برطانوی ہند کی اسمبلی میں مسلمانوں کی شرکت کا نہیں رہا۔ بلکہ یہ مسئلہ کل ہند وفاقی اسمبلی میں برطانوی ہند کے مسلمانوں کی نیابت سے متعلق ہے۔ اب ہمارا مطالبہ یہ ہے

چاہیے کہ کل ہند وفاقی اسمبلی میں ۳۳ فی صد نشستیں حاصل ہوں اور یہ نشستیں وفاق میں شامل ہونے والی مسلم ریاستوں کے علاوہ ہوں گی۔ ہندوستان میں وفاقی نظام کی کامیابی کے سلسلے میں دوسرا اہم مسئلہ ہندوستان کے دفاع کا مسئلہ ہے۔ شاہی کمیشن نے ہندوستان کی تمام کمزوریوں کا ذکر کیا ہے تاکہ فوج کے نظم و نسق کو برطانوی سامراجی انتظامیہ کے ہاتھ میں سونپنے کا جواز پیدا کیا جائے۔ کمشنروں نے کہا ہے کہ:

> ”ہندوستان اور برطانیہ کا تعلق اس قسم کا ہے کہ ہندوستان کے دفاع کا مسئلہ نہ اس وقت اور نہ مستقبل قریب میں محض ہندوستانی مسئلہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ فوج کے نظم و نسق پر لازماً سلطنت برطانیہ کے ایجنٹوں کا کنٹرول ہونا چاہیے۔“

کیا اس کا لازمی نتیجہ یہ نہیں ہے کہ جب تک برطانوی افسروں اور سپاہیوں کی مدد کے بغیر دفاع کے معاملات سے نپٹنے کی صلاحیت پیدا نہ ہو جائے، برطانوی ہند کے لیے ذمہ دارانہ حکومت کا راستہ بند رہے گا؟ موجودہ صورت یہ ہے کہ آئینی ترقی کی راہ میں رکاوٹ کھڑی ہوئی ہے۔ نہرو رپورٹ میں اس رویے کا اظہار کیا گیا ہے کہ آئندہ جو بھی تبدیلی ہوگی اس میں فوج کا نظم و نسق ایک منتخب شدہ اسمبلی کے اختیار میں رہے گا، اگر وہ رویہ قائم رہتا ہے، تو اس بات کی تمام امیدیں نامعلوم مدت تک کے لیے خطرے میں پڑ جائیں گی کہ مرکزی حکومت بتدریج اس آخری منزل کی طرف ترقی کرے جو ۲۰ اگست ۱۹۱۷ء کے اعلان میں تجویز کی گئی تھی، اپنی دلیل کو مزید مستحکم بنانے کے لیے وہ (ممبران کمیشن) اس بات پر زور دیتے ہیں کہ مختلف مذاہب اور متضاد نسلوں میں جن کی صلاحیتیں جداگانہ قسم کی ہیں، مقابلے کی دوڑ ہو رہی ہے، اور یہ کہہ کر مسئلے کو ناقابل حل بنانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ”ہندوستان کے جنگجو نسلی گروہ اور بقیہ لوگوں کے درمیان جو فرق ہے، اس سے خصوصاً یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستان مروجہ اصطلاح اور تمدنی انداز کے مطابق ایک قوم نہیں ہے۔“ مسئلے کے ان پہلوؤں پر زور دینے کا مقصد یہ ہے کہ برطانیہ نہ صرف بیرونی خطرات سے ہندوستان کا بچاؤ کر سکتا ہے بلکہ اس کے داخلی امن و امان کے پیچھے بھی وہ ایک ”غیر جانبدار محافظ بنا ہوا ہے۔“ بہرکیف وفاق کا جو تصور میرے ذہن میں ہے اس کے مطابق وفاقی ہندوستان میں مسئلے کا ایک پہلو باقی رہ جائے گا، یعنی خارجی حملوں سے ہندوستان کا تحفظ۔ مقامی فوجوں کے علاوہ، جو بہرحال اندرونی امن قائم رکھنے کے لیے ضروری ہیں، ہندوستانی وفاق کانگریس شمال مغربی سرحد پر ایک طاقتور سرحدی فوج تعینات کر سکتی ہے جس میں ہر صوبے کے سپاہی شامل ہوں گے اور جن کی قیادت ہر فرقے کے لائق و تجربہ کار افسر کریں گے۔ مجھے معلوم ہے کہ ہندوستان کے پاس موزوں فوجی افسر نہیں ہیں اور اسی عذر کو شاہی کمشنر دولت برطانیہ کے ہاتھوں میں فوجی نظم و نسق سپرد کرنے کے لیے بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ لیکن میں اسی رپورٹ کا ایک اور اقتباس پیش کیے بغیر نہیں رہ سکتا جو میرے خیال میں کمشنروں کے دعوے کے خلاف بہترین دلیل ہے۔ رپورٹ میں کہا گیا ہے:

> ”اس وقت کوئی ہندوستانی بھی بادشاہ کی طرف سے فوجی کمیشن لے کر کپتان سے زیادہ اونچے عہدے پر فائز نہیں ہے۔ ہمارے خیال میں کپتانوں کی کل تعداد ۳۹ ہے جن میں سے ۲۵ معمولی رجمنٹوں میں تعینات ہیں، ان میں سے بعض کی عمر اتنی زیادہ ہے کہ اگر وہ پنشن لینے

> سے پہلے ضروری امتحانات پاس بھی کر لیں تو بہت زیادہ اونچے عہدے حاصل نہیں کر سکیں گے۔ ان میں سے اکثر سینڈ ہرسٹ نہیں گئے انھیں جنگِ عظیم کے دوران کمیشن دیئے گئے تھے۔"

اب یہ خواہش کتنی ہی سچی اور صورتِ حال میں تبدیلی کی کوشش کتنی ہی مخلصانہ کیوں نہ ہو لیکن SKEEN کمیٹی نے (جس کے تمام اراکین سوائے چیئرمین اور فوجی محکمے کے سیکرٹری کے ہندوستانی تھے) نہایت پُرزور اور مؤثر الفاظ میں ان خیالات کا اظہار کیا ہے:

> "ترقی کا انحصار اس شرط پر ہے کہ ہر مرحلے پر کامیابی حاصل کی جائے اور جنگی لیاقت کو قائم رکھا جائے۔ گو یہ صورت بہرحال "تدریجی" اور سست رفتار ہوگی۔ ہندوستان کے موجودہ افسروں میں سے، جو جونیئر عہدوں پر ہیں اور محدود تجربہ رکھتے ہیں، تھوڑے سے عرصے میں اعلیٰ کمان پیدا نہیں کی جا سکتی ـــ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں ہوگا جب تک افسری کے ہندوستانی امیدواروں کی موجودہ مختصر سی تعداد میں اضافہ نہ ہو جائے ـــ اور ہم اس اضافے کے دل سے خواہش مند ہیں ـــ اور جب تک کافی تعداد میں ہندوستانیوں کو افسری کے لائق تجربہ و تربیت حاصل نہ ہو جائے ـــ فوجی نظم و نسق ہندوستانیوں کے ہاتھ میں دینے کی پالیسی کو اس نقطۂ انتہا تک پہنچنے کے لیے جب کہ پوری فوج ہندوستانی ہو جائے۔ آگے نہیں لے جایا جا سکتا جب تک کہ کچھ ہندوستانی رجمنٹوں کو ان آزمائشوں سے گزرنے کا موقع نہ ملے جن سے ان کی لیاقت کا اندازہ ہو سکے، اور جب تک ہندوستانی افسر کامیاب فوجی ملازمت کے بعد اعلیٰ کمان حاصل کرنے کے قابل نہ ہو جائیں یہ صورت پیدا نہیں ہو سکتی اور ان تمام باتوں کے باوجود بھی مکمل ہندوستانی فوج کے معرضِ وجود میں آنے میں برسوں لگیں گے۔"

اب میں اس سوال کی جرأت کرتا ہوں کہ اس صورتِ حال کا ذمہ دار کون ہے؟ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری جنگجو قوموں میں کوئی فطری کمزوری ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ فوجی تربیت کی رفتار سست ہے۔ ہماری جنگجو قوموں کی فوجی صلاحیتوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ فوجی تربیت کی رفتار دوسرے اقسام کی تربیتوں کے مقابلے میں سست ہو سکتی ہے۔ میں اس مسئلے کا فیصلہ کرنے کے لئے عسکری ماہر نہیں ہوں لیکن ایک عام آدمی کی حیثیت سے کہہ سکتا ہوں کہ اس دلیل کو جس انداز سے پیش کیا گیا ہے، اس سے مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ لامتناہی ہوگا۔ اس کا مطلب ہندوستان کی مستقل غلامی ہوگا۔ لہٰذا یہ اور بھی ضروری ہے کہ نہرو رپورٹ کی تجویز کے مطابق محکمۂ فوج کا نظم و نسق ایک دفاعی کمیٹی کے سپرد کر دیا جائے، جس کے ارکان کے امور کا فیصلہ باہمی تصفیے کے مطابق کیا جائے۔

ایک اہم بات یہ ہے کہ سائمن رپورٹ نے ہندوستان کی بری سرحدوں کو تو غیر معمولی اہمیت دی ہے لیکن بحری پوزیشن کی طرف

محض سرسری اشارہ کیا ہے۔ اس میں شک نہیں ہندوستان کو ہمیشہ بری سرحدوں کی طرف سے آنے والے حملوں کا مقابلہ کرنا پڑا ہے لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے موجودہ آقاؤں نے اس ملک پر اسی سبب سے قبضہ کر لیا کہ اس کے ساحل غیر محفوظ تھے۔ زمانہ ایک خود مختار اور آزاد ہندوستان کو بری سرحدوں سے زیادہ اپنے ساحلوں کی حفاظت ضروری ہوگی۔

مجھے اس بات میں شبہ نہیں ہے کہ اگر مسلم وفاقی ریاستیں قائم ہو گئیں تو ہندوستان کے دفاع کی خاطر، وہ غیر جانبدار ہندوستانی بری اور بحری افواج کے قیام پر خوشی سے راضی ہو جائیں گی۔ مغلوں کے دورِ حکومت میں ہندوستان کی حفاظت کے لئے اسی قسم کی غیر جانبدار فوج ایک حقیقت تھی۔ بلکہ اکبر کے زمانے میں ہندوستانی سرحدوں کی حفاظت ایسی فوج کرتی تھی۔ جس میں افسر ہندو جرنیل تھے۔ مجھے اس بات کا پکا یقین ہے کہ وفاقی ہند کی بنیاد پر غیر جانبدار ہندوستانی فوج کی اسکیم سے مسلمانوں کا جذبۂ حب الوطنی قوی تر ہو جائے گا، اور اگر کوئی ایسی بدگمانی ہے بھی کہ ہندوستانی مسلمان سرحد پار سے آنے والے مسلمان حملہ آوروں کے ساتھ مل جائیں گے، تو وہ ہمیشہ کے لئے دور ہو جائے گی۔ میں نے مختصراً اس طریقِ کار کی طرف اشارہ کر دیا ہے جس کی روشنی میں میری رائے میں مسلمانانِ ہند کو ہندوستان کے اہم ترین مسائل کو دیکھنا چاہیے۔ مسلمانانِ ہند کا اہم ترین مطالبہ یہ ہے کہ فرقہ وارانہ مسئلے کا مستقل تصفیہ کرنے کے لئے برطانوی ہند کے صوبوں کی از سرِ نو تشکیل کی جائے۔ لیکن اگر فرقہ وارانہ مسئلے کا علاقائی حل نظر انداز کیا جاتا ہے تو پھر میں نہایت شد و مد سے مسلمانوں کے ان مطالبات کی تائید کروں گا جن پر آل انڈیا مسلم لیگ اور آل انڈیا مسلم کانفرنس نے بار بار زور دیا ہے۔ ہندوستان کے مسلمان کبھی ایسی آئینی تبدیلیوں پر راضی نہیں ہوں گے جن سے پنجاب اور بنگال میں ان کے اکثریتی حقوق پر اثر پڑے جو جداگانہ انتخابات کے ذریعے حاصل کئے جائیں گے یا مرکزی اسمبلی میں ان کی ۳۳ فی صد نمائندگی کی ضمانت نہ دی جائے۔ مسلمان سیاسی لیڈر، دو گڑھوں میں گر چکے ہیں۔ پہلا گڑھا مترد شدہ میثاقِ لکھنؤ تھا جو ہندوستانی قومیت کے غلط تصور کی پیداوار تھا۔ اس سے مسلمان ہندوستان میں سیاسی اقتدار حاصل کرنے کے تمام مواقع سے محروم ہو گئے۔ دوسرا گڑھا پنجاب کے نام نہاد دیہاتی باشندوں کے مفاد کے بہانے سے اسلامی اتحاد کی نا عاقبت اندیشانہ قربانی تھی۔ اس کا نتیجہ ایک ایسی تجویز میں ظاہر ہوا جس نے مسلمانانِ پنجاب کو اقلیت میں تبدیل کر دیا۔ لیگ کا فرض ہے کہ وہ میثاق اور تجویز دونوں کی مذمت کرے۔

سائمن رپورٹ نے مسلمانوں کے ساتھ بہت ناانصافی کی ہے۔ اس لئے کہ اس میں پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی آئینی اکثریت کی سفارش نہیں کی گئی۔ اس طرح یا تو مسلمان میثاقِ لکھنؤ کے پابند رہیں گے یا مخلوط انتخاب کی اسکیم کو اختیار کر لیں گے۔ سائمن رپورٹ کے متعلق حکومتِ ہند کے مراسلے میں یہ اعتراف کیا گیا ہے جب سے یہ دستاویز شائع ہوئی ہے مسلم قوم رپورٹ کی دونوں تجاویز میں سے کسی ایک کو بھی پسند کرنے پر راضی نہیں ہوئی۔ مراسلے میں تسلیم کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی یہ شکایت بجا ہو سکتی ہے کہ پنجاب اور بنگال کی کونسلوں میں آبادی کے تناسب سے ان کی نمائندگی کا حق محض اس لئے تعین نہیں دیا گیا کہ دوسرے صوبوں میں مسلم اقلیتوں کو مزید نمائندگی یا "پاسنگ" (WEIGHTAGE) کا حق دے دیا گیا ہے۔ لیکن حکومتِ ہند کے مراسلے میں سائمن رپورٹ کی اس ناانصافی کی تلافی کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ جہاں تک پنجاب کا تعلق ہے —— اور یہ اہم نکتہ ہے —— رپورٹ اس "مخلوط متوازن" اسکیم

کی تائید کرتی ہے جو پنجاب کی حکومت کے سرکاری ممبروں نے تیار کی ہے، اور جس کے مطابق مسلمانان پنجاب کو ہندوؤں اور سکھوں پر دو فیصد اکثریت حاصل ہوگی اور پورے ایوان میں ان کا تناسب ۴۹ فیصد ہوگا۔ ظاہر ہے کہ پنجاب کے مسلمان پورے ایوان میں قطعی اکثریت سے کم پر مطمئن نہیں ہوں گے۔ بہرحال لارڈ ارون اور ان کی حکومت نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اقلیتی فرقوں کے لئے فرقہ وارانہ حلقہ ہائے انتخاب کا جواز اس وقت تک ختم نہیں ہوگا جب تک رائے دہندگی کا حق اتنا وسیع نہ ہو جائے کہ وہ توں کی طاقت سے اُن کی کل آبادی کی رائے کا صحیح اظہار ہو سکے، اور جب تک صوبائی کونسلوں کے مسلمان ممبر دو تہائی کی اکثریت سے بالاتفاق جداگانہ انتخاب سے دست بردار ہونے کو تیار نہ ہو جائیں۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ مسلمانوں کی شکایات کو جائز سمجھنے کے باوجود، حکومت ہند کو یہ جرأت کیوں نہیں ہوئی کہ پنجاب اور بنگال میں وہ مسلمانوں کے لیے آئینی اکثریت کی سفارش کرتی۔ مسلمانان ہند کسی ایسی تبدیلی پر بھی راضی نہیں ہوں گے جس کے ماتحت سندھ کو علیحدہ صوبہ نہ بنایا جائے یا شمالی مغربی صوبہ سرحد کو کمتر سیاسی درجہ دیا جائے۔ میرے خیال میں کوئی وجہ نہیں سندھ کو بلوچستان سے ملا کر کیوں نہ ایک الگ صوبہ بنا دیا جائے۔ سندھ اور بمبئی پریذیڈنسی میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ شاہی کمیشن کی رائے میں زندگی اور تمدن کے لحاظ سے سندھ ہندوستان کے مقابلے میں میسوپوٹامیا (عراق)، اور عرب سے زیادہ ملتا جلتا ہے۔ یہی مشابہت دیکھ کر، عرصہ ہوا کہ مسلمان جغرافیہ دان مسعودی نے لکھا تھا:

"سندھ ایسا ملک ہے جو بلاد اسلامیہ سے قربت رکھتا ہے۔"

مصر کے متعلق، پہلے اموی خلیفہ نے کہا تھا کہ "مصر کی پشت افریقہ کی جانب اور چہرہ عرب کی جانب ہے"۔ مناسب ردوبدل کے بعد یہی قول سندھ کی صحیح پوزیشن کے متعلق بھی دہرایا جا سکتا ہے کہ اس کی پشت ہندوستان کی طرف اور چہرہ وسط ایشیا کی جانب ہے۔ علاوہ ازیں اگر سندھ کے زراعتی مسائل کو مد نظر رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ بمبئی کی حکومت کو اس سے کوئی ہمدردی نہیں ہے اور اس کے لامحدود تجارتی امکانات کو دیکھتے ہوئے جن کا انحصار اس بات پر ہے کہ کراچی ایک دن لازماً ہندوستان کا دوسرا دارالسلطنت ہوگا، تو میرے خیال میں یہ مصلحت کے خلاف ہے کہ ایک ایسی پریذیڈنسی سے اس کا الحاق ہو جس کا رویہ آج بے شک دوستانہ ہے لیکن جو تھوڑے ہی عرصے کے بعد حریفانہ ہو جائے گا۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ بمبئی سے سندھ کی علیحدگی کے راستے میں مالی مشکلات حائل ہیں۔ اس موضوع پر میں نے کوئی مستند بیان نہیں دیکھا، لیکن یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ ایسی مشکلات موجود ہیں، کوئی وجہ نہیں ہے کہ حکومت ہند ایک ایسے صوبے کو جس کا مستقبل امید افزا ہے اس کی آزادانہ ترقی کی جد و جہد کے لئے مالی امداد کیوں نہیں دے سکتی۔

جہاں تک شمال مغربی سرحدی صوبے کا تعلق ہے یہ امر تکلیف دہ ہے کہ شاہی کمیشن نے اس صوبے کے باشندوں کو اصلاحات کا حق دیا ہی نہیں — اس کی سفارشات برے (BRAY) کمیٹی کی سفارشات سے بھی پیچھے ہیں اور محض چیف کمشنر کی مطلق العنانی پر پردہ ڈالنے کا ذریعہ ہوں گی۔ افغانوں سے سگریٹ جلانے کا پیدائشی حق محض اس لئے چھین لیا گیا ہے کہ وہ بارود خانے میں رہتے ہیں۔ شاہی کمشنروں کی یہ استعاروں والی دلیل کتنی ہی پُر لطف کیوں نہ ہو، لیکن یہ تشفی بخش نہیں ہے۔ سیاسی اصلاح

آگ نہیں، روشنی ہے، اور ہر شخص کو، خواہ وہ بارود خانے میں رہتا ہو یا کوئلے کی کانوں میں، روشنی حاصل کرنے کا حق حاصل ہے۔ افغان بہادر اور ذہین ہیں اور اپنے جائز مقاصد کے لئے وہ تکلیفیں اٹھانا بھی جانتے ہیں۔ اس لئے اگر ان کی ترقی کے مواقع میں رکاوٹ ڈالی گئی تو وہ یقیناً ناراض ہوں گے۔ ایسے لوگوں کو راضی رکھنا ہندوستان اور انگلستان دونوں کے حق میں مفید ہوگا۔ حال ہی میں اس بدقسمت صوبے میں جو کچھ ہوا ہے اس کا باعث یہاں کے باشندوں کے ساتھ سوتیلی ماں کا سا وہ سلوک ہے جو بقیہ ہندوستان میں حکومت خود اختیاری کے اصول کو نافذ کرنے کے بعد شروع ہوا۔ مجھے امید ہے کہ برطانوی مدبرین اس صورت حال سے آنکھیں بند کر کے اپنے کو اس فریب میں مبتلا نہ ہونے دیں گے کہ صوبے میں جو بے چینی پیدا ہوئی ہے۔ وہ خارجی اثرات کا نتیجہ ہے۔

حکومت ہند کے مراسلے میں شمالی مغربی صوبہ سرحد کے لئے جن چند اصلاحات کے نفاذ کی سفارش کی گئی ہے وہ بھی اطمینان بخش نہیں ہے۔ بے شک یہ مراسلہ سائمن کمیشن سے ایک قدم آگے ہے چونکہ اس میں ایک طرح کی نمائندہ کونسل اور ایک نیم منتخب کابینہ کی سفارش کی گئی ہے۔ لیکن حکومت کے مراسلے میں اس اہم مسلم صوبے کو دوسرے ہندوستانی صوبوں کے برابر درجہ نہیں دیا گیا۔ گو واقعہ یہ ہے کہ افغان فطری طور پر ہندوستان کے دوسرے لوگوں کے مقابلے میں جمہوری اداروں کو چلانے کے زیادہ اہل ہیں۔

میرا خیال ہے کہ اب مجھے گول میز کانفرنس پر کچھ تبصرہ کرنا چاہیے۔ ذاتی طور پر مجھے اس کانفرنس کے نتائج سے زیادہ اُمید نہیں ہے۔ خیال یہ تھا کہ فرقہ وارانہ جنگ و جدال کے مقام سے دور رہ کر بدلی ہوئی فضا میں ہوشمندی سے کام لیا جائے۔ اور ہندوستان کے دو سب سے بڑے فرقوں میں حقیقی صلح صفائی کے بعد ہندوستان کی آزادی کی صورت نکل آئے گی۔ لیکن واقعات کا رُخ اس کے برعکس ہوا۔ درحقیقت لندن میں فرقہ وارانہ سوال پر بحث میں پہلے سے زیادہ یہ واضح ہو گیا کہ ہندوستان کے بڑے تمدنی فرقوں میں کتنا گہرا اختلاف ہے۔ لیکن وزیر اعظم انگلستان بظاہر اس امر سے انکار کرتے ہیں کہ ہندوستان کا مسئلہ قومی نہیں بلکہ بین الاقوامی ہے انہوں نے کہا ہے کہ ——— "میری حکومت کے لئے یہ مشکل ہے کہ پارلیمنٹ کے سامنے جداگانہ انتخاب کو برقرار رکھنے کی سفارش پیش کرے اس لئے کہ مخلوط انتخاب برطانوی جمہوریت پسندی کے جذبات سے بہت زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔ بظاہر انہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ برطانوی جمہوریت کا ڈھانچہ ایسے ملک میں فائدہ مند ثابت نہیں ہو سکتا جہاں بہت سی قومیں آباد ہوں دراصل اس مسئلے کو علاقہ واری طور پر حل ہونا چاہیے تھا۔ جداگانہ انتخاب بھی اس کے مقابلے میں گھٹیا حل ہے۔ یہ بھی امید نہیں ہے کہ اقلیتوں کی ذیلی کمیٹی بھی کوئی اطمینان بخش حل پیش کر سکے گی یہ پورا معاملہ برطانوی پارلیمان کے سامنے پیش کرنا پڑے گا اب ہمیں یہی امید رکھنی چاہیے کہ برطانوی قوم کے باریک بین نمائندے اکثر ہندوستانی سیاست دانوں کے برعکس حالات کی تہ تک پہنچ جائیں گے اور ہندوستان جیسے ملک میں امن و سلامتی کے مسئلے کی اصل بنیاد کو دیکھ لیں گے ایسا دستور بنانا جو اس نظریہ پر مبنی ہو کہ ہندوستان میں ایک قوم بستی ہے یا ہندوستان پر برطانوی جمہوریت کے اصولوں کو نافذ کرنے کی کوشش کرنا، دراصل نادانستہ طور پر ہندوستان کو خانہ جنگی کے لئے تیار کرنا ہے، جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں، ہندوستان میں اس وقت تک امن قائم نہیں ہو سکتا جب تک ان تمام قوموں کو جو یہاں بستی ہیں۔ جداگانہ طور پر آزادانہ ترقی کے مواقع اس طرح فراہم

نہ کئے جائیں گے کہ ماضی سے یکایک ان کا رشتہ ہی منقطع نہ ہونے پائے۔ مجھے یہ کہتے ہوئے مسرت حاصل ہوتی ہے ہمارے مسلمان مندوبین کو ہندوستان کے اس مسئلے کے مناسب حل کی اہمیت کا جسے میں بین الاقوامی مسئلہ کہتا ہوں، پوری طرح احساس ہے۔ ان کا یہ اصرار بالکل بجا ہے کہ مرکزی حکومت کی ذمہ داری کا مسئلہ طے کرنے سے پہلے فرقہ وارانہ سوال کا تصفیہ ضروری ہے۔ کسی مسلمان سیاست دان کو "فرقہ پرستی" کے طعن آمیز پروپاگنڈا کا خیال نہیں کرنا چاہیے، اس لئے کہ یہ اصطلاح، بقول برطانوی وزیر اعظم جمہوری جذبات سے فائدہ اٹھانے کے لئے وضع کی گئی ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ انگلستان ایک ایسی صورت حال کو تسلیم کرے جو فی الحقیقت ہندوستان میں موجود ہی نہیں ہے۔ اس وقت بہت بڑے بڑے مفاد خطرے میں پڑے ہوئے ہیں۔ ہماری تعداد سات کروڑ ہے اور ہندوستان کے دوسرے باشندوں کے مقابلے میں ہم میں سب سے زیادہ یکسانیت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان کے صرف مسلمان باشندوں ہی کو جدید اصطلاح میں صحیح طور پر ایک قوم کہا جا سکتا ہے۔ باوجودیکہ ہندو تقریباً تمام پہلوؤں سے ہم سے آگے ہیں لیکن انھوں نے ابھی تک وہ یک رنگی حاصل نہیں کی جو ایک قوم بننے کے لئے ضروری ہے اور جو آپ کے لئے اسلام کا ایک تحفہ ہے۔ بیشک وہ بھی ایک قوم بننے کے لئے مضطرب ہیں لیکن قوم کی ترکیب میں بہت سی مشکلات پیش آتی ہیں اور جہاں تک ہندوؤں کا سوال ہے، اُن کے سماجی ڈھانچے کو تو یکسر تبدیل کرنے کی ضرورت پڑے گی۔ مسلمان مفکروں اور سیاست دانوں کو مغالطہ آمیزی اور سہل انگاری کی اس دلیل سے بھی متاثر نہیں ہونا چاہیے کہ ترکی، ایران اور دوسرے مسلم ممالک میں قوم پرستی یعنی علاقائی خطوط پر آگے بڑھ رہے ہیں۔ مسلمانان ہند کی صورت حال اُن سے مختلف ہے۔ ہندوستان کے باہر اسلامی ممالک کی تقریباً پوری آبادی مسلمان ہے۔ قرآن کی اصطلاح میں اقلیتیں بھی اہل کتاب میں سے ہیں۔ اہل اسلام اور اہل کتاب کے درمیان کوئی سماجی دیوار حائل نہیں ہے۔ کوئی یہودی، عیسائی یا زرتشتی اگر کسی مسلمان کے کھانے کو چھوئے تو وہ نجس نہیں ہو جاتا اور اسلامی شریعت اہل کتاب کے ساتھ مناکحت کی اجازت دیتی ہے۔ درحقیقت اسلام نے جو پہلا قدم انسانیت کے اتحاد کی طرف اٹھایا تھا وہ یہی تھا کہ جن لوگوں کے اخلاقی نصب العین تقریباً یکساں تھے انھیں اتحاد و اتفاق کی دعوت دی۔ قرآن کا ارشاد ہے:

"یا اھل الکتب تعالوا الی کلمۃٍ سواءٍ بیننا و بینکم۔"

عیسائیوں اور مسلمانوں کی جنگوں اور اس کے بعد مختلف صورتوں سے یورپ کی جارحیت، کے باعث دنیائے اسلام میں اس آیت کے لا انتہا معنوں میں اس پر عمل درآمد نہیں ہو سکا۔ آج اسلامی ملکوں میں یہ مقصد اسلامی قومیت کی شکل میں بتدریج بروئے کار آرہا ہے۔

مجھے یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ہمارے مندوبین کی کامیابی کا اندازہ صرف اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ کانفرنس کے غیر مسلم مندوبین سے وہ کس حد تک دہلی کی قراردادوں کے مطالبات منوانے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ اگر یہ مطالبات تسلیم نہیں کئے جاتے تو اس سے ہمارے لئے ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوگا جو دور رس نتائج کا حامل ہوگا۔ اس وقت وہ لمحہ آئے گا جب مسلمانان ہند کو اتحاد و اتفاق کے ساتھ آزادانہ سیاسی قدم اٹھانا پڑے گا۔ اگر آپ اپنے مقاصد اور نصب العین کے بارے میں سنجیدہ ہیں

تو آپ کو اس اقدام کے لئے تیار رہنا چاہیے۔ ہمارے سربرآوردہ رہنماؤں نے سیاسی مسائل پر کافی غور و خوض کیا ہے اور ان کے غور و فکر کا یہ نتیجہ ہے کہ ہم کسی حد تک اُن قوتوں سے آشنا ہو گئے ہیں جو ہندوستان اور ہندوستان کے باہر اقوام کی قسمتوں کی تشکیل کر رہی ہیں۔ لیکن میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ آیا اس غور و فکر نے ہمیں اس قابل بنا دیا ہے کہ مستقبل قریب میں جو صورت حال پیدا ہونی ہم اُس کے مقابلے کے لئے تیار ہوں؟ مجھے صاف الفاظ میں یہ کہنے دیجئے کہ اس وقت مسلمانانِ ہند دو امراض میں گرفتار ہیں۔ اوّل تو اُن میں قحط الرجال ہے۔ سر میلکم ہیلی اور لارڈ ارون کی وہ تشخیص بالکل صحیح تھی جب انھوں نے علیگڑھ یونیورسٹی میں کہا تھا کہ یہ قوم رہنما پیدا کرنے سے قاصر رہی۔ راہ نما سے میری مراد ایسے لوگوں سے ہے جو خداداد ذہن یا اپنے تجربے کی بنا اسلام کی روح اور تقدیر کے بارے میں گہرا ادراک رکھتے ہوں اور اسی کے ساتھ ساتھ جدید تاریخ کے رجحانات سے بھی پوری طرح واقف ہوں۔ یہی لوگ ہیں جن پر لوگوں کی قوتِ عمل کا انحصار ہوتا ہے۔ یہ لوگ وضع نہیں ہوتے بلکہ خدا کی طرف سے ایک تحفہ ہوتے ہیں۔ دوسرا مرض جو مسلمانوں کو لاحق ہے وہ یہ ہے کہ اُن میں اجتماعی عمل کا فقدان ہو رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض افراد اور گروہ الگ الگ راہ پر گامزن ہیں اور قوم کے عام اجتماعی افکار و اعمال میں شریک نہیں ہیں۔ ہم سیاست کے میدان میں وہی کچھ کر رہے ہیں جو ہم صدیوں سے مذہب کے میدان میں کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن مذہبی گروہ بندیوں سے ہمارے اتحاد کو اتنا زیادہ نقصان نہیں پہنچا۔ اس سے کم از کم اتنا تو ظاہر ہوا کہ ہمیں قوم کی تعمیر و ترکیب کے اصول سے دلچسپی ہے۔ مزید برآں یہ اصول اس قدر وسیع ہے کہ کسی ایک گروہ کی بغاوت اس حد تک نہیں پہنچی کہ وہ جسدِ اسلامی سے قطعی طور پر منقطع ہو جائے۔ لیکن اس وقت جب لوگوں کی زندگی کے لئے اجتماعی عمل کی ضرورت ہے، سیاسی عمل میں اختلاف کا نتیجہ ہلاکت خیز ہو سکتا ہے۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ ان دونوں امراض کے علاج کی کیا صورت ممکن ہو سکتی ہے؟ پہلے مرض کا مداوا ہمارے ہاتھ میں نہیں ہے۔ جہاں تک دوسرے مرض کا تعلق ہے میرے خیال میں اس کا علاج ممکن ہے۔ اس موضوع پر میرا ایک مخصوص نقطۂ نظر ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اُس کے اظہار کو اس وقت تک کے لئے ملتوی رکھا جائے جب تک واقعی وہ صورت حال پیدا نہ ہو جائے جس کا خطرہ نظر آ رہا ہے

اگر ایسی صورتِ حال پیدا ہوتی ہے تو پھر ہر نقطۂ خیال کے سربرآوردہ مسلمانوں کو ایک جگہ جمع ہونا ضروری ہو گا —— اس لئے نہیں کہ وہ قرار دادیں پاس کریں بلکہ اس لئے کہ حقیقی مقصد کے حصول کے لئے مسلمانوں کا رویہ متعین کریں اور انھیں راستہ دکھلائیں اس تقریر میں میں نے اس امر کا تذکرہ محض اس لئے کیا ہے کہ تاکہ یہ بات آپ کے ذہن میں رہے اور آپ اس دوران نہایت سنجیدگی سے غور کریں۔

حضرات! میرا خطبہ تمام ہوا۔ آخر میں میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ تاریخ ہند کے موجودہ نازک دور میں مسلمانوں کو تنظیم کامل اور اتحادِ عزائم و مقاصد کی ضرورت ہے، جو آپ کے حق میں بھی اور عمومی طور پر ہندوستان کے حق میں بھی ضروری ہے ہندوستان کی سیاسی غلامی پورے ایشیا کے بے لاتعداد مصائب کا سرچشمہ ہے۔ اس نے مشرق کی روح کو کچل ڈالا ہے اور اظہارِ ذات کی مسرت سے پوری طرح محروم کر دیا ہے جس کی بدولت کسی زمانے میں ایک عظیم اور شاندار تمدن پیدا ہوا تھا۔ ہمیں اُس ہندوستان کی خاطر ایک فرض ادا کرنا ہے، جہاں جینا اور مرنا ہمارا مقدر ہے۔ ایشیا اور خصوصاً مسلم ایشیا کی خاطر ہمیں ایک فرض پورا کرنا

ہے ایک ہی ملک میں ۷ کروڑ مسلمانوں کی موجودگی اسلام کے لئے تمام مسلم ایشیا کے مسلمانوں سے زیادہ اور قیمتی سرمایہ ہے۔ ہمیں ہندوستان کے مسئلے کو نہ صرف مسلمانوں بلکہ ہندوستانی مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے بھی دیکھنا چاہیے۔ ایشیا اور ہندوستان کے حق میں وفاداری کے ساتھ ہم اس وقت تک اپنا فرض ادا نہیں کر سکتے جب تک ہم ایک متعین و مخصوص مقصد کے لیے اجتماعی عزم نہ کریں۔ اگر آپ ہندوستان کی دوسری سیاسی جماعتوں میں اپنا ایک سیاسی وجود قائم رکھنا چاہتے ہیں تو آپ کے لئے اس قسم کا بندوبست قطعی ضروری ہے۔ جو سیاسی مصالح ہماری ملی زندگی کے لیے ناگزیر ہیں، وہ پہلے ہی ہماری بدنظمی اور انتشار کے باعث الجھ چکے ہیں۔ گو میں فرقہ وارانہ تصفیے سے مایوس نہیں ہوں لیکن میں اپنا یہ احساس بھی آپ سے نہیں چھپا سکتا کہ موجودہ بحران کے حل کے لئے ملت کو مستقبل قریب میں ایک آزادانہ راہِ عمل اختیار کرنی پڑے گی اور آزادانہ سیاسی راہِ عمل ایسے نازک وقت میں صرف اُن لوگوں کے لیے ہی ممکن ہے جو عزم کے مالک ہوں اور جن کی قوتِ ارادی ایک مقصد پر مرکوز ہو۔ کیا آپ کے لیے یہ ممکن ہے کہ آپ متحدہ عزم کے ذریعے ایک مکمل نامیاتی نظام وضع کریں؟ بے شک یہ ممکن ہے۔ آپ فرقہ بندی اور ہوا و ہوس کی قیود سے آزاد ہو جائیے۔ انفرادی اور اجتماعی عمل کی قدر و قیمت کو پہچانیے خواہ اس مقصد کی روشنی میں جس کی آپ نمائندگی کر رہے ہیں وہ عمل مادی اغراض ہی سے متعلق کیوں نہ ہو۔ مادہ سے گذر کر آپ روحانیت کی طرف جائیے۔ مادہ کثرت ہے، روح نور ہے، زندگی ہے اور وحدت ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ سے میں نے ایک سبق سیکھا ہے، تاریخ کے آڑے وقت میں مسلمانوں کو اسلام نے بچایا ہے۔ مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نظریں اسلام پر گاڑ دیں، اور اس میں جو حیات آفریں حقیقت پنہاں اس سے متاثر ہو جائیں تو آپ اپنی پراگندہ قوتوں کو پھر سے اکٹھا کر سکیں گے، اپنی کھوئی ہوئی صلابت کردار دوبارہ حاصل کر لیں گے۔ قرآن کریم کی ایک بڑی معنی خیز آیت یہ ہے کہ پوری انسانیت کی موت اور پیدائش بھی فردِ واحد کی موت اور پیدائش کی مانند ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ آپ، جو انسانیت کے اس ارفع و اعلیٰ تصور کے اولین باعمل شارح ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، اسی اصول پر جئیں اور ایک نفسِ واحدہ کی طرح آگے قدم بڑھائیں۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ ہندوستان میں صورتِ حال وہ نہیں ہے جو بظاہر نظر آتی ہے تو میرا مقصد کسی کو فریب دینا نہیں ہے۔ لیکن بہرحال اس کا مطلب آپ پر اس وقت روشن ہو جائے گا جب آپ صورتِ حال کو دیکھنے کے لیے ایک صحیح اجتماعی خودی پیدا کر لیں گے۔ قرآن مجید کے الفاظ ہیں،

عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ (۵ : ۱۰۵)

اقبال کا ایک غیر مطبوعہ خط

ارشد میر

علامہ اقبال کے زیر نظر غیر مطبوعہ خط کے مکتوب الیہ جسٹس (شیخ دین محمد) ہیں جس زمانہ میں یہ خط لکھا گیا تھا۔ دونوں حضرات لاہور ہائی کورٹ کے ایڈووکیٹ کی حیثیت سے وکالت کرتے تھے۔

شیخ دین محمد گوجرانوالہ کے ایک معزز کشمیری خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ سنہ ۱۸۸۶ء میں گوجرانوالہ میں پیدا ہوئے۔ والد گرامی کا نام منشی صالح محمد تھا۔ ابتدائی اور ثانوی تعلیم گوجرانوالہ میں حاصل کی۔ ایف۔ سی۔ کالج لاہور سے ایم۔ اے انگریزی سنہ ۱۹۰۸ء میں اور ایل۔ ایل۔ بی کا امتحان سنہ ۱۹۱۰ء میں پاس کرنے کے بعد راولپنڈی سے بحیثیت وکیل زندگی کا آغاز کیا۔ کچھ عرصہ راولپنڈی میں قیام کے بعد والدہ محترمہ کے حکم پر سنہ ۱۹۱۱ء میں راولپنڈی سے گوجرانوالہ منتقل ہو گئے یہاں اس دور میں آپ کے برادر بزرگ شیخ عطا محمد اکابرین شہر اور معروف وکلا میں سے تھے۔ جو وکیل سرکار مقرر ہو کر گجرات تشریف لے جا چکے تھے۔

شیخ دین محمد گوجرانوالہ آنے پر جلد ہی مقتدر وکلا میں شمار ہونے لگے۔ اور گوجرانوالہ کے علاوہ دیگر اضلاع میں بھی قتل اور دیگر سنگین اور اہم مقدمات کی پیروی کے لئے جانے لگے۔ اسی دوران آپ نے وکالت کے ساتھ ساتھ شہری سیاست میں بھی بڑھ چڑھ کر حصہ لینا شروع کر دیا۔ پہلی مرتبہ سنہ ۱۹۱۵ء میں میونسپل کمیٹی گوجرانوالہ کے رکن منتخب ہوئے۔ یہ اعزاز سنہ ۱۹۳۲ء تک برقرار رہا۔ کمیٹی بعد میں بلدیہ گوجرانوالہ کے نائب صدر اور صدر بھی رہے۔ سنہ ۱۹۱۹ء کے مارشل لا میں بغاوت کے الزام میں گرفتار ہوئے اور دس ماہ تک پابند سلاسل رہنے کے بعد رہا ہوئے۔ آپ کو سنہ ۱۹۲۰ء سے سنہ ۱۹۲۶ء تک ضلع مسلم لیگ گوجرانوالہ کے صدر رہنے کا امتیاز بھی حاصل رہا۔ مسلمانوں کے نمائندے کی حیثیت میں کانگریس کے ساتھ لکھنؤ پیکٹ پر دستخط کرنے والوں میں آپ بھی تھے۔

پاکستان بننے سے قبل دو بار گوجرانوالہ بار ایسوسی ایشن کے صدر منتخب ہوئے یہی نہیں۔ بلکہ دو مرتبہ پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن بھی چنے گئے۔ پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے بڑی معرکہ آرا تقاریر بھی کیں جن میں سب سے اہم تقریر وہ تھی۔ جس میں واشگاف الفاظ میں کہا گیا تھا "کہ ہندو مسلمان دو علیحدہ قومیں ہیں ان کے مذاہب ان کی روایات ان کے مفادات ان کی تہذیب ثقافت اور زبانیں بھی مختلف ہیں"

اس تقریر کے چند اقتباسات انگریزی اخبار ٹریبون کی ۱۰ ستمبر ۱۹۲۹ء کی اشاعت میں بھی شائع ہوئے تھے۔

شیخ دین محمد نے آل انڈیا مسلم کشمیری کانفرنس اور کشمیر کی تحریک آزادی میں بھی ناقابل فراموش خدمات سرانجام دیں۔ جن کا اعتراف کشمیری لیڈران کرام وقتاً فوقتاً کرتے رہے۔

سنہ ۱۹۳۱ء میں "خان بہادر" کا خطاب ملا۔ سنہ ۱۹۳۳ء میں اسسٹنٹ لیگل ریممبرنسر (ASSISTANT LEGAL

REMEMBRANCER) اور ۱۹۳۴ء میں لاہور ہائی کورٹ کے ایڈیشنل جج کی حیثیت سے تقرر ہوا۔ اسی سال پنجاب یونیورسٹی نے "ڈاکٹر آف لاز" کی اعزازی ڈگری دی۔ مدتوں پنجاب یونیورسٹی کی سنڈیکیٹ اور سینیٹ کے ممبر بھی رہے۔ ۱۹۳۶ء میں لاہور ہائی کورٹ کے مستقل جج ہوئے اور ۱۹۴۶ء تک اس عہدہ جلیلہ پر متمکن رہے۔ ۱۹۳۸ء میں مسجد شہید گنج لاہور کا تاریخی اختلافی فیصلہ لکھ کر مسلمانوں کی آنکھوں کا تارا بن گئے۔ ۱۹۴۷ء میں بہاولپور کے چیف جسٹس مقرر ہوئے۔ اسی سال قائد اعظم نے پنجاب باؤنڈری کمیشن کا ممبر نامزد کیا۔ آپ نے ریڈکلف کی جانبداری اور بدنیتی کے متعلق قائد اعظم کو بروقت مطلع کیا اور دوسرے مسلمان ممبر جسٹس محمد منیر سے باہمی مشورہ کر کے کمیشن سے استعفا دینے کی پیش کش بھی کی لیکن قائد اعظم نے معلوم نہیں کس بنا پر یہ مناسب نہیں سمجھا۔

پاکستان بننے کے بعد قائد اعظم نے آپ کو ایک خصوصی کمیشن کا سربراہ مقرر کیا اکتوبر ۱۹۴۹ء تک یہ خدمت سرانجام دیتے رہے۔ ۱۹۴۹ء کے آخر میں گورنر سندھ مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۳ء تک گورنر سندھ کی حیثیت سے کئی قابلِ قدر اور ناقابلِ فراموش کارنامے سرانجام دیئے۔ لیکن بالآخر ۱۹۵۳ء میں اس عہدہ جلیلہ سے مستعفی ہو گئے۔ کچھ عرصہ بعد آپ کو لاء کوڈیفیکیشن کونسل کا انچارج مقرر کیا گیا اس کمیشن کا مقصد مغربی پاکستان میں "ون یونٹ" کا قیام عمل میں لانا تھا۔ ۱۹۵۵ء میں حکومت پاکستان کے مشیر امور کشمیر مقرر ہوئے۔ جس کا درجہ مرکزی کابینہ کے وزیر کے برابر تھا۔

۱۹۵۵ء میں مختلف حیثیتوں سے ملکی و ملی خدمات سرانجام دینے کے بعد عملی سیاسیات سے ریٹائر ہو گئے۔ البتہ تادمِ مرگ انجمن اسلامیہ گوجرانوالہ کے صدر رہے۔ ۳۱ جنوری ۱۹۶۵ء کو اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے اور خاندانی قبرستان پیر گوڈی شریف میں دفن ہوئے۔

شیخ دین محمد کے علامہ اقبال سے تعلقات تقریباً پون صدی کے عرصہ پر محیط ہیں۔ ان دونوں میں چند چیزیں مشترک تھیں۔ دونوں پنجابی کشمیری نژاد تھے۔ ہم پیشہ ہونے کے علاوہ ایک ہی سیاسی جماعت آل انڈیا مسلم لیگ سے وابستہ تھے۔ سیاسی طور پر خیالات میں ہم آہنگی تھی۔ دو قومی نظریہ اور جداگانہ انتخاب کے زبردست حامیوں میں سے تھے۔ ہر دو حضرات پہلی مرتبہ ۱۹۲۶ء میں پنجاب کونسل کے ممبر منتخب ہوئے۔ یہاں ان کے تعلقات میں مزید اضافہ ہوا۔ انجمن حمایت اسلام لاہور کے سرگرم رکن رہے۔ دونوں نے مسلمانانِ پنجاب کی فلاح و بہبود کے لئے کئی اہم قومی و ملی فریضے سرانجام دیئے۔ ہر دو حضرات کو درویشوں اور فقیروں سے بے پناہ عقیدت تھی اور بزرگانِ دین کے مزاروں پر حاضری دینا جزو ایمان سمجھتے تھے۔ اسی طرح دونوں کی انگریزی، عربی اور فارسی زبانوں پر گہری نظر تھی۔ شیخ صاحب گو شاعر یا صاحب طرز ادیب تو نہ تھے۔ لیکن سخن فہمی اور سخن گستری میں اپنی مثال آپ تھے۔ ذاتی کتب خانہ بیش بہا کتب پر مشتمل تھا۔ جو اپنی زندگی میں ہی لاہور ہائی کورٹ، اسلامیہ کالج گوجرانوالہ، پبلک دار المطالعہ گوجرانوالہ اور کئی دیگر اداروں میں تقسیم کر دیا تھا۔ کتابوں کے علاوہ ذاتی ملکیت میں کئی نادر قلمی نسخے، اہم دستاویزات اور مشاہیر برصغیر کے لاتعداد خطوط ہیں۔ جو ان کے صاحبزادگان دیوان محمد سعید صاحب و شیخ محمد اسلم صاحب ایڈووکیٹ کے پاس ہیں۔ شیخ صاحب چونکہ اعلیٰ و ارفع علمی و ادبی ذوق ہونے کی وجہ سے اپنی پبلک لائف اور سرکاری کلیدی اسامیوں پر فائز رہنے کے زمانے کے اہم ترین کاغذات کو نہایت قرینے اور

سلیقے سے مختلف عنوانات کے تحت علیحدہ علیحدہ لفافوں میں محفوظ رکھا تھا۔ ایک زمانہ میں وہ اپنی یادداشتوں کو کتابی صورت میں شائع کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ لیکن افسوس ہے کہ عمر نے وفا نہ کی اور قوم ایک نادر خزینے سے محروم ہو گئی۔

اقبال، شیخ صاحب کے بلند ادبی ذوق سے باخبر تھے۔ چنانچہ وہ آپ کو نہ صرف اپنی ہر نئی شائع ہونے والی کتاب کا نسخہ فراہم کرتے رہے بلکہ کبھی کبھار اپنا تازہ کلام بھی لکھ کر بھیجا کرتے تھے۔ مقام افسوس ہے کہ علامہ اقبال کے ہاتھ کی لکھی ہوئی یہ تحریریں و پیش کردہ ذاتی کتب اب دستیاب نہیں ہو سکیں۔

شاعر مشرق اور شیخ صاحب کے درمیان بے تکلف خط و کتابت بھی ان کے گہرے مراسم کی مظہر ہے۔ افسوس کہ شیخ دین محمد نے جو خطوط علامہ اقبال کو گاہے گاہے لکھے تھے، وہ نہیں مل سکے۔ تاہم علامہ کے شیخ صاحب کے نام لکھے گئے متعدد خطوط میں سے ڈاکٹر وحید قریشی صاحب نے دو خط سہ ماہی رسالہ صحیفہ لاہور کے اقبال نمبر میں شائع کر دیئے تھے۔ اصل خطوط عجائب گھر لاہور کی ملکیت ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون میں ذاتی علم کی بنا پر چھ سات ایسے خطوط کا حوالہ دیا ہے۔ اسی مضمون میں وہ ایک جگہ فرماتے ہیں "کہ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ علامہ کا ایک خط الیکشن کے سلسلہ میں بھی تھا۔ جس میں علامہ نے شیخ صاحب کو مشورہ دیا تھا کہ وہ جس حلقۂ انتخاب سے کھڑے ہوئے ہیں۔ اس کی بجائے دوسرے حلقے سے انتخاب لڑیں تاکہ اس حلقے سے سر فضل حسین انتخاب لڑ سکیں۔ یہ خط اپنے متن کے اعتبار سے اہم تھا۔ خدا کرے محفوظ ہو۔"

متذکرہ خط جو ڈاکٹر صاحب کے نزدیک بہت اہم اور فی الواقع تاریخی حیثیت کا حامل ہے۔ اس کے متعلق شیخ محمد اسلم صاحب نے بتایا ہے کہ وہ خط اب بی۔ اے۔ قریشی صاحب کے پاس ہے۔ قریشی صاحب نے اس خط کو لینے کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔ جو خاندانی مراسم ہونے کی وجہ سے ان کی درخواست کو رد نہ کیا جا سکا تھا۔ البتہ بقیہ تین خط کوشش بسیار کے باوجود تادم تحریر نہیں مل سکے۔ یہ خط اگرچہ ذاتی نوعیت کے تھے۔ لیکن غیر مطبوعہ ہونے کی وجہ سے کافی اہم تھے۔

زیر نظر خط اقبال کا قلمی اور انگریزی میں تحریر کردہ ہے۔ متن گو مختصر ہے لیکن نفس مضمون کے اعتبار سے خاصا اہم ہے۔ یہ خط علامہ نے اپنے ذاتی پیڈ کے عام سفید کاغذ پر نہایت عجلت میں لکھا ہے۔ اغلب ہے کہ علامہ نے یہ خط اپنے دولت کدے سے نہیں بھیجا۔ گھر پر وہ عام طور پر خطوط کے لئے اپنے پیڈ کو ہی استعمال کیا کرتے تھے۔ اس خط کا لفافہ بھی محفوظ ہے۔ جو سفید رنگ اور عام سائز کا ہے۔ خط کا کاغذ اور لفافہ بھی نصف صدی گزرنے سے زردی مائل ہو چکے ہیں۔ لفافے پر علامہ نے شیخ صاحب کا ایڈریس اردو میں نہایت خوب صورت انداز میں خط شکستہ میں تحریر کیا ہے۔ لفافہ کی یہ تحریر بادی النظر میں نصف قوس کی سی شکل اختیار کر گئی ہے۔ اس سے بھی علامہ کی شیخ دین محمد سے محبت، شفقت اور ان کے لئے دلی احترام کا بخوبی اندازہ لگ جاتا ہے۔ لفافے پر پتا اس طرح لکھا گیا ہے۔ لاہور — "مخدومی شیخ دین محمد ایڈووکیٹ ہائی کورٹ لاہور ملاحظہ کریں۔" اس خط کے اختتام پر علامہ نے اپنا پورا نام محمد اقبال (MOHAMMAD IQBAL) انگریزی حروف میں لکھا ہے۔ ورنہ وہ کئی خطوط میں مختلف پیرائے میں (MOHD IQBAL یا MD IQBAL) بھی لکھتے ہیں۔

یہ خط علامہ نے دستی رقعہ کی صورت میں شیخ صاحب کو فوراً ارسال کیا ہے جس سے اس کی اہمیت کا بآسانی اندازہ

ممکن ہے۔ یہ خط اُن کے صاحبزادے شیخ محمد اسلم کی تحریر میں ہے۔
خط کا متن درج ذیل ہے:-

Lahore,
14th May, 1928

My Dear Din Mohammad

I want to have a talk with you concerning a very important matter, which effects the Community as a whole when are you coming to Lahore ? Please let me know when you are coming.

I shall be away from Lahore for 17th possibly 18th also.

Yours etc.
Mohammad Iqbal

خط کا اردو ترجمہ :

لاہور
۱۴/ مئی ۱۹۲۸ء

مائی ڈیر دین محمد

میں آپ سے ایک ایسے اہم مسئلے کے بارے میں گفتگو کرنے کا خواہش مند ہوں جس کا تعلق قوم سے ہے۔ آپ لاہور کب تشریف لا رہے ہیں۔ ازراہِ کرم اپنی آمد کے بارے میں مطلع فرمائیں۔ میں سترہ اور غالباً اٹھارہ کو بھی لاہور سے باہر رہوں گا۔

آپ کا مخلص
محمد اقبال

اصل خط کا اردو ترجمہ کرتے وقت میں نے عمداً "مائی ڈیر" کے الفاظ کا ترجمہ کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ کیونکہ یہ ترکیب اردو زبان میں مروج اور مستعمل ہے۔ مذکورہ خط میں جس اہم مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس کی نوعیت کا اندازہ کرنے کے لیے

ہمیں اس خاص دور اور اس سے قبل کے سیاسی حالات کے سرسری سے جائزے کے ساتھ ساتھ دونوں حضرات کے سیاسی نظریات کو بھی پیش نظر رکھنا ہوگا۔ اس سلسلہ میں یہ حقیقت تو واضح ہے کہ ہر دو اکابرین آل انڈیا مسلم لیگ سے وابستہ تھے۔ مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ دہلی ۱۹۲۶ء میں یہ طے پایا تھا کہ لیگ کا آئندہ سالانہ اجلاس لاہور میں ہوگا لیکن بعد ازاں جب پنجاب کے مسلم لیگی رہنماؤں جن میں سر محمد شفیع، سر فضل حسین، علامہ اقبال پیش پیش تھے نے دہلی تجاویز کی ڈٹ کر مخالفت کی۔ کیونکہ ان کے خیال میں وہ فارمولا جسے (قائداعظم) محمد علی جناح نے ۱۹۲۶ء کے سالانہ اجلاس میں مسلم اکابرین سے منظور کرایا تھا۔ ہر لحاظ سے جداگانہ انتخاب کے مسئلہ کے لئے ضرب کاری کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس صورت حال سے اتحاد (قائداعظم) محمد علی جناح کو خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں ۱۹۲۷ء کے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور میں پنجاب کے مسلم لیگی لیڈر من مانی کرتے ہوئے پنڈال میں ہم خیال لوگوں کا اجتماع کر کے "دہلی تجاویز کو سبوتاژ" کر دیں۔ چنانچہ ان حالات کے پیش نظر محمد علی جناح لیگ کی مجلس عاملہ سے ۱۹۲۷ء کے آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس کو لاہور کی بجائے کلکتہ میں کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ جس پر سر محمد شفیع اور ان کے ہمنوا بضد ہوئے کہ لیگ کا سالانہ اجلاس طے شدہ پروگرام کے تحت لاہور میں ہی ہونا چاہیے۔ مگر ان کی کوئی شنوائی نہ ہو سکی۔ جس پر آل انڈیا مسلم لیگ دو دھڑوں یعنی جناح لیگ اور شفیع لیگ میں بٹ گئی۔ اقبال نے نئی صورت حال میں بھی سر شفیع کا ساتھ دیا۔ بلکہ وہ اس لیگ کے جنرل سیکرٹری منتخب ہونے پر بھی رضامند ہو گئے۔ اگرچہ محمد علی جناح نے اپنے خط محررہ ۶ دسمبر ۱۹۲۷ء میں شیخ دین محمد کو کلکتہ سیشن میں شمولیت کی درخواست کی تھی۔ لیکن شیخ صاحب نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور میں ہی شرکت کی اور یوں عملاً اقبال و شفیع کا ساتھ دیا۔

۱۹۱۹ء کے ایکٹ میں ایک شق یہ بھی تھی کہ دس سال کے بعد ایک کمیشن کا تقرر کیا جائے گا۔ جو اس امر کا جائزہ لے گا کہ ہندوستان نے ۱۹۱۹ء کی اصلاحات کے تحت کس قدر ترقی کی منازل طے کی ہیں۔ نیز اس وقت یہ بھی دیکھا جائے گا۔ کہ ہندوستان میں ذمہ دار حکومت کس حد تک قائم ہو۔ پروگرام کے مطابق تو کمیشن کی تشکیل ۱۹۲۹ء میں ہونی تھی۔ مگر ہندوستانیوں کے اضطراب کے پیش نظر حکومت برطانیہ نے سر جان سائمن کی سرکردگی میں نومبر ۱۹۲۷ء میں ایک کمیشن بنا دیا۔ تاکہ یہ کمیشن ہندوستان کی آئینی صورت حال کا جائزہ لینے کے ساتھ ساتھ آئندہ آئین کے بارے بھی سفارشات کرے۔ چونکہ کمیشن میں ہندوستان کو کوئی نمائندگی نہ دی گئی تھی۔ جسے ہندوستانیوں نے اپنی توہین جانا اور فوری ردعمل میں اس کے متحدہ بائیکاٹ کا اعلان کیا گیا۔ بائیکاٹ کرنے والوں میں (قائداعظم) محمد علی جناح، مولانا محمد علی جوہر، کانگریس اور دیگر قابل ذکر سیاسی پارٹیاں ماسوائے "شفیع لیگ" تھیں۔ شفیع لیگ نے اس نقطہ نظر سے اختلاف کیا۔ اس کے سرکردہ ارکان جن میں سر محمد شفیع، علامہ اقبال، نواب ذوالفقار علی خان پیش پیش تھے کمیشن سے تعاون کے حامی تھے۔ ان کے خیال میں مسلمانوں کے مفاد کے لئے ضروری تھا کہ کمیشن کو اپنے موقف سے آگاہ کیا جائے۔ چنانچہ دیگر تمام سیاسی جماعتوں نے مل کر سائمن کمیشن کا ہر جگہ بائیکاٹ کیا (Go BACK SIMON) "سائمن واپس جاؤ" کے نعرے لگائے بعض مقامات پر کالی جھنڈیوں سے بھی ان کا سواگت ہوا۔ البتہ "شفیع لیگ" نے کمیشن سے بھرپور تعاون کیا۔ لاہور میں سر محمد شفیع کی سربراہی میں سائمن کمیشن کا خیر مقدم کیا گیا جبکہ گوجرانوالہ میں شیخ

دین محمد نے بحیثیت ممبر لیجسلیٹو کونسل و صدر مسلم لیگ گوجرانوالہ نہ صرف کمیشن کے ارکان سے ملاقات کی اور انھیں مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے آگاہ کیا۔ بلکہ ارکان کمیشن کے اعزاز میں اپنے شاندار بنگلہ "محمد منزل" واقع سول لائنز گوجرانوالہ میں شاندار ضیافت کا اہتمام بھی کیا۔ چنانچہ سرجان سائمن چیئرمین کمیشن نے لاہور پہنچتے ہی شیخ صاحب کو شکریے کا خط لکھا۔ یہ خط بھی تا حال غیر مطبوعہ ہے۔ اس کا متن من و عن درج ذیل ہے

Indian Statutory Commission
Dated March, 19th 1928

Dear Mr. Din Mohammad

I am writing to thank you very much for your hospitalty last night. My colleagues and I greatly enjoyed our evening and gained much from the pleasure of meeting you and your guests.

With many thanks and kind regards.

Yours Sincerely
JHON SIMON

مذکورہ خط کا اردو ترجمہ درج ذیل ہے:

مورخہ ۱۹ مارچ ۱۹۲۸ء

مائی ڈیر دین محمد

میں گزشتہ شب آپ کی مہمان نوازی کے تشکر کے لئے یہ خط تحریر کر رہا ہوں۔ میرے رفقا اور میں نے آپ کے ہمراہ اس شام کو نہایت خوشگوار طور پر گزارا اور آپ کی اور آپ کے مہمانانِ گرامی کی پرلطف صحبت سے بدرجہ غایت مستفیض ہوئے۔

بے حد تشکر اور احترام کے ساتھ
آپ کا مخلص
جان سائمن

اس سیاسی پس منظر اور بالخصوص سائمن کمیشن کے حوالے کی ضرورت اس لئے پیش آئی ہے کہ جس اہم مسئلہ کی طرف علامہ

نے زیرِ نظر خط میں اشارہ کیا ہے۔ اس کا براہِ راست تعلق سائمن کمیشن سے ہی ہے۔ اس کی تائید شیخ محمد اسلم اپنے والد محترم کے حوالے سے کرتے ہیں۔ مزید ثبوت کے لئے یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ علامہ اقبال چاہتے تھے کہ جو یادداشت سائمن کمیشن کو بھیجی جائے۔ اس میں مکمل صوبائی مختاری پر زور دیا جائے اور اس مطالبے میں کسی قیمت پر بھی سرِ مو لچک پیدا نہ کی جائے شفیع لیگ کے چند ارکان اس خیال سے پوری طرح متفق نہ تھے۔ علامہ کے نزدیک قومی سطح پر یہ مسئلہ بے حد اہم اور نازک تھا۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ اس مسئلہ کو متفقہ طور پر منظور کر لیا جائے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں انہوں نے اہل الرائے حضرات سے رابطہ قائم کیا۔ شیخ صاحب کو ارسال کردہ مذکورہ خط بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ اسی مسئلہ کی تائید مزید کے لئے اپنی کتاب "ذکرِ اقبال" میں مولانا عبدالمجید سالک رقم طراز ہیں "شفیع اقبال لیگ کی طرف سے جو یادداشت سائمن کمیشن کو بھیجی گئی اس کا مسودہ مرتب کرنے کے لئے سر محمد شفیع کے مکان پر جو اجلاس مئی ۱۹۲۸ء میں ہوا۔ اس میں علامہ نے بعض امور کے متعلق جن میں صوبائی خود اختیاری کا مسئلہ بھی شامل تھا۔ اپنا اختلاف ظاہر کر دیا۔ یہ مسودہ عارضی سا تھا اور اس سے مقصود یہ تھا کہ لیگ کے دوسرے معزز ممبروں کی رائیں بھی حاصل کر لی جائیں۔ جب کچھ عرصے میں آرا موصول ہو گئیں۔ تو ان کے پیشِ نظر ایک آخری مسودہ تیار کر لیا گیا۔ اسی دوران علامہ کو دردِ گردہ نے آن دبوچا تو ان کو مشورہ دیا گیا کہ آپ حکیم نابینا صاحب دہلوی سے علاج کرائیے۔ چنانچہ وہ دہلی تشریف لے گئے اور لیگ کی یادداشت کے آخری مسودے کی ترتیب میں شریک نہ ہو سکے۔ جب دہلی سے واپس آئے۔ تو اخباروں میں اس یادداشت کا ملخص شائع ہوا جس کے مطالعے کے بعد علامہ بہت بیزار ہوئے چنانچہ انہوں نے ایک بیان جاری کیا۔ جس میں مندرجہ بالا واقعات درج کرنے کے بعد لکھا۔

لیگ نے مکمل صوبائی خود اختیاری کا مطالبہ نہیں کیا بلکہ ایک وحدتی صوبائی نظام کی تجویز پیش کر دی ہے۔ جس کی رُو سے قانون، امن، اور عدل کے محکمے براہِ راست گورنر کو سونپ دیئے جائیں گے یعنی مجوزہ نظام درپردہ دوعملی (ڈایارکی) ہی پر مبنی ہو گا۔ جو کسی اعتبار سے آئینی ترقی کا مترادف نہ ہو گا۔ چونکہ میں ابھی تک اس رائے پر قائم ہوں۔ جو میں نے مسودہ مرتب کرنے والی مجلس کے پہلے اجلاس میں پیش کی تھی کہ آل انڈیا مسلم لیگ کو مکمل خود اختیاری کا مطالبہ پیش کرنا چاہیے (اور میرے خیال میں تمام مسلمانانِ پنجاب کی یہی رائے ہے) مجھے آل انڈیا مسلم لیگ کا سیکرٹری نہ رہنا چاہیے۔ از راہِ کرم میرا استعفیٰ منظور فرمایا جائے۔

اس استعفا سے سر محمد شفیع بے حد پریشان ہوئے۔ انہوں نے فی الفور مسلم لیگ کی یادداشت میں ترمیم کی اور صوبائی خود اختیاری کے مطالبے کو اس میں شامل کرنا پڑا چنانچہ اس کے بعد علامہ نے بھی اس یادداشت پر دستخط کر دیئے۔"

مندرجہ بالا اقتباس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مئی ۱۹۲۸ء میں سر محمد شفیع کی قیام گاہ پر سائمن کمیشن کو لیگ کی طرف سے بھیجی جانے والی یادداشت پر غور و خوض کے لئے اجلاس منعقد ہوا تھا۔ مذکورہ ماہ میں اس اہم سیاسی مسئلہ کے علاوہ پنجاب میں کوئی دیگر ایسا قابلِ ذکر سیاسی مسئلہ نہیں تھا۔ جو علامہ کے لئے اس حد تک تشویش کا باعث ہو سکتا تھا۔ اس لئے بیان کردہ مذکرہ وضاحت سے نہ صرف اس اہم مسئلہ کی جس کا زیرِ نظر خط میں اشارہ ہے۔ نشاندہی ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ حقیقت بھی کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ علامہ شیخ دین محمد کی اصابتِ رائے اور سیاسی بصیرت کے دلی طور پر معترف تھے۔ زیرِ نظر خط کے پہنچنے پر شیخ صاحب علامہ کو

ملنے کے باوجود ضرور گئے تھے۔ لیکن اس اہم مسئلہ پر علامہ کے خیال کی تائید کی تھی یا نہیں۔ اس کے متعلق حتمی رائے نہیں دی جا سکتی۔

نفسِ مضمون کے اعتبار سے یہ غیر مطبوعہ خط سیاسی تاریخ میں اہمیت کا حامل ہے اور ایک خاص دور کے سیاسی حالات کا اندازہ اور تجزیہ کرنے میں بڑا معاون ہے۔

ماخذ

۱۔ ذکرِ اقبال	عبدالمجید سالک
۲۔ پاکستان کی نظریاتی بنیادیں	ڈاکٹر وحید قریشی
۳۔ گفتارِ اقبال	محمد رفیق افضل
۴۔ مارشل لا سے مارشل لا تک	نور احمد
۵۔ فادر اینڈ ڈاٹر FATHER AND DAUGHTER	جہاں آرا شاہنواز JAHAN ARA SHAHNAWAZ
۶۔ تحریکِ پاکستان	احمد شفیع چودھری
۷۔ حصولِ پاکستان	پروفیسر احمد سعید
۸۔ صحیفہ اقبال نمبر و قائد اعظم نمبر	
۹۔ سیارہ ڈائجسٹ	شمارہ جنوری سنہ ۱۹۷۶ء

علامہ اقبال اور بہاولپور

مسعود حسن شہاب

علامہ اقبال کو سابق ریاست بہاول پور اور بہاولپور کے امراء سے خاص تعلق خاطر رہا ہے۔ وہ اس ریاست کو اسلامی روایات کی امین اور پنجاب کے مسلمانوں کی امیدوں کا مرکز سمجھتے تھے۔ ان کی تمنا تھی کہ یہ ریاست خوب پھلے پھولے تاکہ اسلام کے فروغ کا یہاں زیادہ سے زیادہ سامان ہو سکے۔

یہ اسی تعلق خاطر کا نتیجہ تھا کہ امرائے بہاول پور بھی علامہ اقبال کی بیحد قدر کرتے تھے اور اکثر معاملات میں امداد و مشورے کے لئے ان سے رجوع کرتے تھے۔ حکیم یوسف حسن[1] مدیر نیرنگ خیال کی روایت کے مطابق ــ

> "قیام پاکستان سے پہلے جب ہندوستان پر انگریز حکمران تھا تو اس کا قاعدہ یہ تھا کہ ریاستوں میں وزیر اعظم خود نامزد کیا کرتا تھا۔ نوابوں اور مہاراجوں کو اس امر کی اجازت نہ تھی کہ وہ اپنی مرضی سے کسی کو وزیر اعظم بنا سکتے۔ چنانچہ ریاست بہاولپور میں جسے وزیر اعظم[2] بنا کر بھیجا گیا تھا وہ نواب صاحب کی منشا کے مطابق نہ تھا۔ آپس میں بنتی نہ تھی۔ ایک دوسرے کی ضد تھے۔ پہلے تو خود نواب صاحب افسرانِ بہادر کو لکھتے رہے کہ موجودہ وزیر اعظم سے میری جان چھڑائی جائے مگر شنوائی نہ ہوئی۔
>
> مجبور ہو کر نواب صاحب نے سوچا کہ میری اس مشکل کو اگر کوئی حل کر سکتا ہے تو وہ صرف ڈاکٹر اقبال ہیں۔ چنانچہ نواب صاحب کا آدمی علامہ اقبال کے پاس پہنچا۔ ڈاکٹر صاحب نے اس معاملے کو بحیثیت بیرسٹر جانچا۔ ہامی بھر لی، چار ہزار روپے مقدمے کی فیس طے پائی۔
>
> ڈاکٹر صاحب وائسرائے کے پاس پہنچے، سکریٹری کو اپنا کارڈ دیا۔ سکریٹری نے کہا کہ ہر ملاقاتی اپنا نام رجسٹر میں لکھتا ہے۔ رجسٹر اندر جاتا ہے جسے بلانا مقصود ہوتا ہے اسے بلا لیا جاتا ہے، لہٰذا آپ بھی کارڈ دینے کے بجائے رجسٹر میں اپنا نام لکھ دیں۔
>
> اس پر اقبال نے کہا کہ اگر وائسرائے میرے کارڈ پر مجھ سے ملنا نہ چاہیں تو میں واپس چلا جاؤں گا مگر عام لوگوں کی طرح رجسٹر میں نام نہ لکھوں گا۔

---

[1] نقوش لاہور، افسانہ نمبر ۱۹۶۸ء

[2] یہ وزیر اعظم غالباً محمد حیات خان تھے، مقامی روایت کے مطابق نواب صاحب نے انھیں وزیر اعظم کے عہدے سے برخاست کر کے چوبیس گھنٹے کے اندر اندر ریاست چھوڑنے کا حکم دیا تھا۔

مجبوراً سیکرٹری کو کارڈ بھی لے کر اندر جانا پڑا۔ وائسرائے نے کہا میں ان سے ملوں گا۔ انھیں بٹھایا جائے تھوڑی دیر کے بعد وائسرائے ملاقاتیوں کے کمرے میں آئے۔ پوچھا۔ کیسے آئے؟

آپ نے ریاست بہاولپور میں جسے وزیر اعظم بنا کر بھیجا ہوا ہے اسے تبدیل کر دیں اس لیے کہ اس کا برتاؤ نواب صاحب سے اچھا نہیں۔

"ضابطے کے مطابق نواب صاحب کو اس وزیر اعظم کو قبول کرنا چاہیے۔

کیا سیاست اسی کا نام ہے کہ آپ ایک فرمانروا کے معمولی سے مطالبے کو بھی نہیں مان سکتے جبکہ نواب حکومت برطانیہ کا وفادار دوست ہے۔ پھر مسلمانوں میں بھی اس کی بڑی اہمیت ہے، اگر ایسی چھوٹی سی بات بھی نہ مانی گئی تو بڑا انتشار پھیلے گا۔ آپ کا اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی دوسرا وزیر اعظم بنا دیں۔

وائسرائے کو ایک تو علامہ اقبال کے مرتبہ کا علم تھا۔ دوسرے علامہ نے بات بھی اس ڈھب سے کہی کہ وائسرائے کو انکار کرتے نہ بنی۔"

حکیم یوسف حسن صاحب نے مذکورہ واقعہ کو بیان کرتے ہوئے کسی ذریعہ کا حوالہ نہیں دیا جس کی وجہ سے اس کی صداقت کلیتاً غیر مشتبہ قرار نہیں دی جا سکتی تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبال اور نواب بہاولپور کے درمیان ایک ایسا رشتہ مودت قائم تھا جو انھیں ہمیشہ ایک دوسرے کے معاملات میں دلچسپی لینے پر آمادہ رکھتا تھا۔ چنانچہ ۱۹۳۲ء کی بات ہے نواب سر صادق محمد خاں خامس یورپ کے دورے پر جانے والے تھے، لندن میں بھی قیام کا ارادہ تھا۔ اور یہ خواہش تھی کہ وہاں کے امرا اور عمائدین سے ملاقات کریں۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنے اے۔ ڈی۔ سی سید نذیر علی شاہ صاحب کو علامہ اقبال کی خدمت میں بھیجا تاکہ وہ ان سے لندن کے عمائدین کے نام تعارفی خط لکھوا لائیں۔ شاہ صاحب نے جب علامہ اقبال سے نواب صاحب کی اس خواہش کا اظہار کیا تو انھوں نے بخوشی تعارفی خط اپنے ہاتھ سے لکھ کر انھیں دے دیئے۔ ان میں سے ایک خط کا عکس یہاں درج کیا جا رہا ہے۔ یہ خط مس فرگسن کے نام ہے جس میں اظہار دعا کے بعد یہ لکھا گیا ہے کہ "ہز ہائنس ہندوستان کی عظیم ریاستوں میں سے ایک عظیم ریاست کے فرمانروا ہیں۔ اور خلفائے بغداد کے خانوادے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں میں بیحد عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔"

علامہ اقبال کے ریاست کے بعض عمائدین سے بھی تعلقات رہے ہیں، ان میں گاہے بگاہے مکاتبت کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ یہاں اسی قسم کے ایک خط کا عکس شامل کیا جا رہا ہے۔ یہ خط ریاست کے مرحوم مشیر مولوی غلام حسین صاحب کے نام ہے۔ مولوی صاحب نواب بہاولپور کے اتالیق بھی تھے اور ریاست کی تعلیمی سرگرمیوں میں خصوصی دلچسپی لینے کی وجہ سے ریاست کے باہر بھی اچھی شہرت کے مالک تھے۔ بہاولپور کا جامعہ عباسیہ جو اب اسلامی یونیورسٹی میں تبدیل ہو چکا ہے آپ کا ہی یادگار تھا۔ آپ کی خواہش تھی کہ اسے جامعہ ازہر کے نمونے پر قائم کیا جائے اور یہاں عام علوم کے ساتھ ساتھ دینی علوم کی تحصیل کا بطور خاص اہتمام کیا جائے۔

مسلمانوں کی تعلیمی ترقی میں مولوی صاحب کی یہی دلچسپی علامہ اقبال کے ساتھ ان کے تعلقات میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی تھی۔ مذکورہ خط علامہ نے مولوی صاحب کے عید کی مبارکباد کے ٹیلیگرام کے جواب میں لکھا ہے — خط کے آخر کا یہ فقرہ کہ "لاہور کی تاریخ میں یہ پہلا موقع تھا کہ عالمگیری مسجد تمام و کمال نمازیوں سے لبریز ہو گئی۔ بہت سے لوگوں نے مسجد کے باہر نماز ادا کی۔ ایسا ہجوم اس سے پہلے دیکھنے میں نہیں آیا۔" اس دور کی یاد تازہ کرتا ہے جب ملت اسلامیہ غیر ملکی سامراج کا جوا اپنی گردن سے اتارنے کے لئے انگڑائیاں لے رہی تھی اور ہندوستان میں آزادی کی تحریک نے مسلمانوں کو ایک نیا جوش و جذبہ عطا کر دیا تھا۔ علامہ اقبال اس حرارت قومی سے خوش تھے، ان کے نزدیک عالمگیری مسجد میں نماز عید کے موقع پر غیر معمولی اجتماع بھی اس بات کی علامت تھا کہ مسلمان اسلام کی نشاۃ ثانیہ کے لئے اب اٹھ کھڑے ہوئے ہیں اور ان میں دینی جذبہ عود کر آیا ہے۔

مولوی غلام حسین مرحوم مغفور کے بعد ان کے صاحبزادے میجر شمس الدین ریاست کے وزیر تعلیم مقرر ہوئے تو انہوں نے بھی علامہ سے اپنے خاندانی روابط کو قائم رکھا اور ریاست کے تعلیمی امور میں علامہ سے وقتاً فوقتاً مشورے کرتے رہے۔

ایک دفعہ علمائے مصر کا ایک وفد لاہور پہنچا تو علامہ نے فوراً خط لکھ کر میجر شمس الدین صاحب کو متوجہ کیا کہ وہ اعلیٰ حضرت سے کہہ کر اس وفد کو بہاولپور میں مدعو کریں تاکہ وہ ریاست کے کالج کا معائنہ کر سکے۔

چونکہ میجر شمس الدین جامعہ عباسیہ بہاولپور کی ترتیب اور ریاست میں تعلیم عامہ کی بعض نئی تجاویز کو جن میں کتب سکیم بھی شامل تھی ترتیب دے رہے تھے اس لئے علامہ نے ضروری سمجھا کہ ریاستی حکومت مصر کے علماء سے جو ہندوستان کے مسلمانوں کی تعلیمی حالت کا معائنہ کرنے یہاں آیا ہے، فائدہ اٹھائے۔ اس خط کا عکس بھی یہاں درج کیا جا رہا ہے۔

علامہ اقبال ان شعراء میں سے نہ تھے جو امراء و رؤسا سے اس لئے تعلقات بڑھاتے ہیں کہ وہ ان کے لئے مالی منفعت کا موجب ثابت ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ امراء کی قصیدہ خوانی سے بھی انہوں نے اپنا دامن داغدار نہیں کیا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ کی یہ روایت بھی نواب بہاولپور کے ساتھ ان کے تعلقات دلی کی وجہ سے ختم ہو جاتی ہے۔ نواب سر صادق محمد خاں خامس کے والد نواب بہاول خاں جب تخت نشین ہوتے ہیں تو علامہ سے اس موقع پر قصیدہ لکھنے اور شریک دربار ہونے کی فرمائش کی جاتی ہے۔ علامہ دربار میں شرکت سے تو معذور ہوتے ہیں البتہ قصیدہ لکھ کر بھیج دیتے ہیں۔ یہ قصیدہ انہیں دنوں مخزن کے نومبر ۱۹۰۳ء کے شمارے میں سر عبدالقادر کے مندرجہ ذیل نوٹ کے ساتھ شائع ہوتا ہے:۔

> "ماہ رواں میں چند روز سرزمین بہاولپور نے ایسے دیکھے ہیں جن پر وہ تادیر ناز کرے گی، رعایائے بہاولپور کی مخلصانہ دعائیں کامیاب ہوئیں۔ نخل تمنا بار آور ہوا اور شاخ آرزو پھل لائی، یعنی حضور پُر نور رکن الدولہ نصرت جنگ مخلص الدولہ حافظ الملک ہز ہائینس نواب محمد بہاول خاں خامس عباسی کو ہز ایکسیلنسی وائسرائے و گورنر جنرل بہادر کشور ہند نے خود اپنے ہاتھوں سے مسند سلطنت پر بٹھایا اور زمام اختیار ان کے ہاتھ میں دی۔ اس خوشی کی تقریب میں جو جشن ریاست میں منایا گیا وہ مدتوں یادگار رہے گا۔ زمین بہاولپور ۱۱ نومبر کی شام کو کثرت چراغاں

سے رشکِ آسماں بنی رہی تھی اور سارا شہر ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے ایک سجی بنی دلہن، ہجومِ خلائق ایسا کہ معلوم ہوتا آبادی گرد و نواح میں کہیں باقی ہی نہیں رہی، سب کھنچ کر بہاولپور میں آ گئی ہے۔ روسائے عالی تبار اور راجگانِ ذی شان کے علاوہ دیگر معزز مہمان جو ہر فرقے اور ہر طبقے کے منتخب لوگوں میں سے تھے اور ملک کے ہر گوشے سے آئے ہوئے تھے، زینتِ تقریب کو دوبالا کر رہے تھے، انگریزی حکام کی بھی ایک معقول تعداد رونق بخش جلسہ تھی۔ اس مبارک تقریب پر شیخ محمد اقبال صاحب ایم اے سے ایک قصیدہ لکھنے کی فرمائش کی گئی تھی اور انھیں مدعو بھی کیا گیا تھا مگر فرضِ منصبی سے رخصت نہ ملنے کی وجہ سے وہ جانے سے معذور رہے اور قلتِ فرصت سے قصیدہ بھی بعد میں مکمل ہوا۔ اس لئے ہم اسے ان ناچیز اوراق کے ذریعہ سے بندگانِ عالی تک پہنچاتے ہیں۔ صاحبانِ فن دیکھیں گے کہ قصیدہ کی زمین کس قدر مشکل تھی مگر اس میں کیسے کیسے شعر طبعِ خداداد کے زور سے شاعر نے نکالے ہیں اور پرانے اور نئے رنگ کو کس خوبی سے ملا دیا ہے۔"

اس قصیدے کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں قصیدہ گو شعرا کی عام روش سے ہٹ کر خوشامد یا جلبِ منفعت کا کوئی پہلو نہیں۔ بلکہ یہ کہہ کر حقیقت آشکار کر دی ہے ؎

پاک ہے گردِ غرض سے آئینہ اشعار کا
جو فلک رفعت میں ہو لایا ہوں وہ چن کر زمیں

قصیدے کے جواز میں علامہ کا یہ شعر بھی قابلِ غور ہے:

آستانہ جس کا ہے اس قوم کی امید گاہ
تھی کبھی جس قوم کے آگے جبیں گستر زمیں

وہ جسے قوم کی امیدوں کا مرکز ٹھہراتے ہیں اسے نصیحت بھی کرتے ہیں۔ قصیدے میں یہ ناصحانہ انداز علامہ کا ہی حصہ ہے۔ فرماتے ہیں۔

بادشاہوں کی عبادت ہے رعیت پروری
ہے اسی اخلاص کے سجدے سے قائم ہر زمیں

ہے مروت کے صدف میں گوہرِ تسخیرِ دل
یہ گہر وہ ہے، کہ جس پر ہے فدا کشور زمیں

حکمراں مستِ شرابِ عیش و عشرت ہو اگر
آسماں کی طرح ہوتی ہے ستم پرور زمیں

عدل ہو مالی اگر اس کا یہی فردوس ہے
ورنہ ہے مٹی کا ڈھیلا خاک کا پیکر زمیں

ہے گلِ گلزارِ رحمت کے عرق سے سلطنت
ہو نہ یہ پانی تو پھر سرسبز ہو کیوں کر زمیں

یہ قصیدہ "تاریخ نواب بہاول خاں" میں بھی درج ہے جو مولوی عزیز الرحمٰن مرحوم کی تالیف ہے۔

نواب بہاولپور کے متعلق یہ شعر بھی علامہ کی طرف منسوب ہے ؎

زندہ ہیں تیرے دم سے عرب کی روایتیں
اے یادگارِ سطوتِ اسلام زندہ باد

علامہ اقبال سے نواب بہاولپور کی وابستگی کا اندازہ اس سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ جب ۱۹۳۸ء میں انجمن حمایت اسلام لاہور نے علامہ کی زندگی میں پہلی بار یومِ اقبال منایا تو اس کی صدارت سر صادق محمد خاں خامس نے کی اور خطبۂ صدارت بھی پڑھا جس میں علامہ کی قومی خدمات کو زبردست خراجِ عقیدت پیش کیا۔

قصیدہ تہنیت مسند نشینی نواب محمد بہاول خاں خامس دام اقبالہم

از ریختۂ کلکِ گوہر سلک شیخ محمد اقبال ایم اے

بزمِ انجم میں ہے گو چھوٹا سا اک اختر زمیں
آج رفعت میں ثریا سے بھی ہے اوپر زمیں

اوج میں بالا فلک سے مہر سے تنویر میں
کیا نصیبہ ہے رہے ہر معرکے میں ور زمیں

انتہائے نور سے ہر ذرہ اختر خیز ہے
مہر و ماہ و مشتری چھپتے ہیں اور مصدر زمیں

لے کے پیغامِ طرب جاتی ہے سوئے آسماں
اب نہ ٹھہرے گی کبھی اطلس کے شانوں پر زمیں

شوق بک جانے کا ہے فیروزۂ گردوں کو بھی
مول لیتی ہے لٹانے کے لئے گوہر زمیں

بسکہ گلشن ریز ہے ہر قطرۂ ابرِ بہار
ہے شگفتہ صورتِ طبعِ سخن گستر زمیں

برگِ گل کی رگ میں ہے جنبش رگِ جاں کی طرح
ہے امیں اعجازِ عیسیٰ کی کہ افسوں گر زمیں

خاک پر کھینچیں جو نقشِ مرغ بسم اللہ کا
قوتِ پرواز دے حرفِ قُم کہہ کر زمیں

صاف آتا ہے نظر حسنِ چمن میں عکسِ گل
بن گئی آپ اپنے آئینے کی روشنگر زمیں

اس قدر نظارہ پرور ہے کہ نرگس کے عوض
خاک سے کرتی ہے پیدا چشمِ اسکندر زمیں

امتحاں ہو اس کی وسعت کا جو مقصودِ چمن
خواب میں سبزے کے آئے آسماں بن کر زمیں

چاندنی کے پھول پر ہے ماہِ کامل کا سماں
دن کو ہے اوڑھے ہوئے مہتاب کی چادر زمیں

آسماں کہتا ہے ظلمت کا جو ہو دامن میں داغ
دھوئے پانی چشمۂ خورشید سے لے کر زمیں

چومتی ہے دیکھنا جوشِ عقیدت کا کمال
پائے تختِ یادگارِ عمِ پیغمبر زمیں

زینتِ مسند ہوا عباسیوں کا آفتاب
ہو گئی آزادِ احسانِ شہِ خاور زمیں

یعنی نواب بہاول خاں کہ ہے جس پر فدا
بحر موتی، آسماں انجم، زر و گوہر زمیں

جس کے بدخواہوں کی کشتیِ آرزو کے واسطے
رکھتی ہے آغوش میں صد موجۂ صرصر زمیں

جس کی بزم مسند آرائی کے نظارے کو آج
دل کے آئینے سے لائی دیدۂ جوہر زمیں
فیض نقش پا سے جس کے ہے وہ جاں بخشی کا ذوق
شمع سے لیتی ہے پروانے کی خاکستر زمیں
جس کی راہ آستاں کو حق نے وہ رتبہ دیا
کہکشاں اس کو سمجھتا ہے فلک، محور زمیں
آستانہ جس کا ہے اس قوم کی امید گاہ
تھی کبھی جس قوم کے آگے جبیں گستر زمیں
جس کے فیض پا سے ہے شفاف مثل آئنہ
چشم اعدا میں چھپا کر خاک کا عنصر زمیں
جس کے ثانی کو نہ دیکھے مدتوں ڈھونڈے اگر
ہاتھ میں لے کر چراغ دولت اختر زمیں

وہ سراپا نور اک مطلع خطابیہ پڑھوں
جس کے ہر مصرعے کو سمجھے مطلع خاور زمیں

اے کہ فیض نقش پا سے تیرے ہے کی بر سر زمیں
اے کہ تیرے دم قدم سے خسرو خاور زمیں
اے کہ تیرے آستاں سے آسماں انجم بجیب
اے کہ ہے تیرے کرم سے معدن گوہر زمیں
لے کے آئی ہے برائے خطبۂ نام سعید
چوب نخل طور سے ترشا ہوا منبر زمیں
تیری رفعت سے جو یہ حیرت میں ہے ڈوبا ہوا
جانتی ہے مہر کو اک مہرۂ ششدر زمیں
ہے سراپا طور عکس روئے روشن سے ترے
ورنہ تھی بے نور مثل دیدۂ جوہر زمیں
مایۂ نازش ہے تو اس خاندان کے واسطے
اب تلک رکھتی ہے جس کی داستاں ازبر زمیں
ہو ترا عہد مبارک صبح حکمت کی نمود
وہ چمک پائے کہ ہو محسود ہر اختر زمیں
سامنے آنکھوں کے پھر جائے سماں بغداد کا
ہند میں پیدا ہو پھر عباسیوں کی سر زمیں
محو کر دے عدل تیرا آسماں کی کجروی
کلیات دہر کے حق میں بنے مسطر زمیں
صلح ہو ایسی کہ مل جائیں ناقوس و اذاں
ساتھ مسجد کے رکھے بت خانۂ آزر زمیں
نام تھا شہنشاہ اکبر زندۂ جاوید ہے
ورنہ دامن میں لئے بیٹھی ہے سو قیصر زمیں
بادشاہوں کی عبادت ہے رعیت پروری
ہے اسی اخلاص کے سجدے سے قائم ہر زمیں
ہے مروت کی صدف میں گوہر تسخیر دل
یہ گہر وہ ہے کہ ہے جس پر فدا کشور زمیں
حکمراں مست شراب عیش و عشرت ہو اگر
آسماں کی طرح ہوتی ہے ستم پرور زمیں
عدل ہو مالی اگر اس کا یہی فردوس ہے
ورنہ ہے مٹی کا ڈھیلا خاک کا پیکر زمیں
ہے گل و گلزار محنت کے عرق سے سلطنت
ہو نہ پانی تو پھر سرسبز ہو کیوں کر زمیں
چاہیے بہرا دماغ عاقبت اندیش کا
ہے ہری تب ہے مثال گنبد اخضر زمیں
لامکاں تک کیوں نہ جائے گی دعا اقبال کی
عرش تک پہنچی ہے جس کے شعر کی اڑ کر زمیں

خانداں تیرا رہے زیبندۂ تاج و سریر — جب تلک شمس قمر کھاتی رہے چکر زمیں
مسندِ احباب رفعت سے ثریا بوس ہو — خاکِ رختِ خواب ہو اعدا کا اور بستر زمیں
تیرے دشمن کو اگر شوقِ گل و گلزار ہو — باغ میں سبزے کی جا پیدا کرے نشتر زمیں
ہو اگر پنہاں تری ہیبت سے ڈر کر زیرِ خاک — مانگ کر لائے شعاعِ مہر سے خنجر زمیں
پاک ہے گرد و غرض سے آئینہ اشعار کا — جو فلک رفعت میں ہو لایا ہوں وہ چن کر زمیں

تھی تو پتھر ہی مگر جنت سرا کے واسطے
ہو گئی ہے گل کی پتی سے بھی نازک تر زمیں[1]

---

[1] "باقیاتِ اقبال" مطبوعہ مجلسِ اقبال، کراچی سنہ ۱۹۵۲ء میں بھی یہ قصیدہ شامل ہے۔ (ادارہ)

اقبال اور پاکستان

ڈاکٹر عبدالسلام خورشید

پاکستان کی اساس مسلم قومیت پر رکھی گئی اور مسلم قومیت کے بارے میں اقبال نے ۱۹۱۰ء میں اپنے مقالے ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" میں کہہ دیا تھا کہ "قومیت کا اسلامی تصور دوسری اقوام کے تصور سے بالکل مختلف ہے۔ ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراک زبان ہے نہ اشتراک وطن، نہ اشتراک اغراض اقتصادی۔ اور اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے۔ وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔"

۱۹۱۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ اور انڈین نیشنل کانگریس کے درمیان میثاق لکھنؤ کے نام سے جو پہلا اور آخری سمجھوتا ہوا۔ اُس کا ایک پہلو مسلم قومیت کے تصور کی پیش رفت میں مددگار ہوا۔ یعنی مسلمانوں کے لئے جداگانہ انتخاب کا حق تسلیم کر لیا گیا۔ گویا مسلم قوم کا الگ وجود مان لیا گیا۔ لیکن کچھ پہلو ایسے بھی تھے۔ جن سے اس تصور کو دھچکا لگا۔ کیونکہ جب ہندو اکثریتی صوبوں میں مسلمانوں کو آبادی کے تناسب سے زیادہ نیابت یا دوسرے لفظوں میں پاسنگ یا ویٹیج دیا گیا۔ تو مسلم اقلیتیں بہرحال اقلیتیں رہیں لیکن جب پنجاب اور بنگال کے مسلم اکثریتی صوبوں میں غیر مسلموں کو پاسنگ دیا گیا۔ تو مسلمان اپنی اکثریت کھو بیٹھے۔ کیونکہ پورے برعظیم میں ایک بھی ایسا صوبہ نہ رہا۔ جسے مسلمان اپنا صوبہ کہہ سکتے۔ میثاق لکھنؤ کے سات سال بعد ہندو اس بنا پر اس سے لاتعلق ہو گئے کہ اب وہ مسلمانوں کو جداگانہ انتخاب کا حق دینے کے خلاف تھے اور مسلمان اس لئے منحرف ہو گئے کہ اس کے تحت وہ اپنے اکثریتی صوبوں میں اکثریت سے ہاتھ دھو بیٹھے تھے۔ اس کے بعد فریقین نے از سر نو اپنی پوزیشن پر غور کیا۔ اور وقت گزرنے کے ساتھ مسلمانوں نے ان باتوں پر خصوصیت سے زور دیا۔ اوّل: جداگانہ انتخاب۔ دوم: پنجاب اور بنگال کی مجالس قانون ساز میں مسلم اکثریت کا تحفظ۔ سوم: سرحد اور بلوچستان کی سرزمین بے آئین میں آئینی اصلاحات کے نفاذ۔ چہارم: بمبئی سے سندھ کی علیحدگی۔ پنجم: صوبائی خود مختاری۔ ششم: برعظیم میں وحدانی طرز حکومت کی جگہ وفاقی نظام حکومت کا قیام۔ مقصود یہ تھا کہ پانچ ایسے مسلم اکثریتی صوبے وجود میں آ جائیں۔ جہاں مسلمان اپنی قسمت کا فیصلہ خود کر سکیں اور چھ ہندو اکثریتی صوبوں کے ساتھ ان کی یہ فیڈریشن بنے۔ اس میں ان دو قوموں کے درمیان طاقت کا توازن قائم ہو جائے۔ جب حضرت علامہ نے کارزار سیاست میں قدم رکھا۔ تو وہ اسی موقف پر قائم تھے اور وہ بھی اس شدت کے ساتھ کہ جب مسلم لیگ ہندوؤں سے مفاہمت کی خاطر ان مطالبات میں لچک پر آمادہ ہو گئی۔ تو علامہ اس گروہ عاشقاں میں شامل تھے۔ جس نے اصولوں کی خاطر ایک متوازی آل انڈیا مسلم لیگ قائم کر لی۔ اس کے صدر سر محمد شفیع تھے اور سیکرٹری علامہ اقبال۔ اسی گروہ عاشقاں نے جب دیکھا

کہ مسلمانوں کا ایک بڑا گروپ جداگانہ انتخاب کو ترک کرنے پر آمادہ ہے۔ تو آل پارٹیز مسلم کانفرنس کی طرح ڈال دی جس نے مسلمانوں کے چودہ قومی مطالبات کا اعلان کیا۔ یہ وہی مطالبات تھے۔ جو بعد میں "جناح کے چودہ نکات" کے نام سے مشہور ہوئے۔

میرے نزدیک خطبۂ الٰہ آباد سے بہت پہلے علامہ اس نتیجے تک پہنچ چکے تھے کہ ہندو مسلم مسئلے کا واحد حل پاکستان ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انہوں نے پنجاب کی مجلس قانون ساز میں کہا: "متحدہ قومیت کی گفتگو بے سود ہے اور شاید عرصے تک بے سود رہے گی۔ پچھلے پچاس سال سے یہ الفاظ لوگوں کی زبان پر ہیں۔ یہ چیز ایک مرغی کی طرح کڑکڑاتی تو بہت رہی ہے۔ لیکن انڈا ایک نہیں دیا۔"

ایک اور موقع پر کہا: "میں نہیں جانتا کہ ایک قوم بننا پسندیدہ ہے بھی یا نہیں۔ یہ ایک ایسی چیز ہے۔ جس کا رد بھی کیا جاسکتا ہے"

اور جب انہوں نے کونسل میں یہ کہا کہ پنجاب میں پارچہ بافی اور جوتے بنانے کی صنعتوں کو ترقی دی جائے۔ اور انھیں کانپور اور اور الٰہ آباد کے خلاف تحفظات فراہم کئے جائیں۔ تو ظاہر ہے۔ وہ ایک ملک کے حوالے سے بات نہیں کر رہے تھے

دسمبر ۱۹۲۸ء میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس ہوئی۔ جس کے محرکین میں علامہ پیش پیش تھے۔ کانفرنس سے چند دن پہلے انہوں نے مدیرانِ "انقلاب" مولانا غلام رسول مہر اور مولانا عبدالمجید سالک کو بلایا اور اُن سے کہا کہ مسلم قیادت کے زیادہ تر افراد مسلم اقلیتی صوبوں سے تعلق رکھتے ہیں اور اپنے صوبوں میں پاسنگ حاصل کرنے پر جتنا زور دیتے ہیں۔ اتنا دوسرے مطالبات پر نہیں دیتے اور پاسنگ کا اصول مان لیا جائے تو پنجاب اور بنگال کے مسلمان اپنی اکثریت کھو بیٹھتے ہیں۔ اندریں حالات شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کو آگے چل کر اپنی الگ سیاست چلانی ہوگی۔ اور الگ وطن حاصل کرنا ہوگا۔ اس لئے کیوں نہ الگ وطن کے نصب العین کی طرف ابھی سے اشارہ کر دیا جائے؟ مہر و سالک نے اس سے اتفاق کیا۔ لیکن اب مسئلہ یہ تھا کہ یہ FEELER کون چھوڑے۔ علامہ اقبال اور مدیرانِ "انقلاب" مسلم کانفرنس کے بانیوں میں شامل تھے۔ اگر وہ خود پبلک طور پر یہ تجویز پیش کرتے تو اس سے مسلمانوں کی صفوں میں پھوٹ پڑ جاتی۔ چنانچہ یہ فیصلہ ہوا کہ اس تجویز پر کسی اور سے مضامین لکھوائے جائیں اور قرعۂ فال مولانا مرتضیٰ احمد خاں میکش کے نام پڑا۔ جو "انقلاب" میں نیوز ایڈیٹر کے عہدے پر فائز تھے۔ انھیں علامہ سے ملایا گیا۔ علامہ نے انھیں "لائن" دی اور مناسب بریفنگ BRIEFING بھی کی۔ چنانچہ مولانا میکش کے نام سے ۱۰ دسمبر اور سولہ دسمبر ۱۹۲۸ء کے "انقلاب" میں ایک سلسلۂ مقالات چھپا۔ پہلے مقالے کا عنوان تھا۔ "مسلمانانِ ہند کی اجتماعی زندگی: فکر و عمل کے انتشار کا دردناک مظاہرہ"۔ دوسرے مقالے کا عنوان تھا "مسلمانانِ ہند کا سیاسی نصب العین: برادرانِ وطن کی روش کا موازنہ" تیسرے مقالے کا عنوان تھا "مسلم ہندی کے لئے وطن کی ضرورت: ہندوستان کی سیاسی الجھنوں کا واحد حل"

اس مقالے میں مسائل کے گہرے تجزیے کے بعد لکھا گیا: "ان حالات کے اندر یہ اشد ضروری ہے کہ مسلمانانِ ہند کے لئے بھی ایک ایسا وطن پیدا کیا جائے۔ جسے وہ اپنا گھر سمجھیں اور جہاں رہ کر وہ اپنی تہذیب، اپنے افکار اور اپنے تمدن و معاشرت کو اپنی منشا اور خواہش کے مطابق ترقی دے سکیں۔ اس طرح کا وطن پیدا کرنا کوئی نئی نظیر نہیں۔ بلکہ سیاسیاتِ عالم کے دورِ حاضر میں اس قسم کی متعدد مثالیں مل سکتی ہیں۔ جنگِ عظیم نے ہر قوم کے لئے ایک وطن پیدا کر دیا ہے۔" حق خود ارادیت کی بنا پر قائم شدہ نئے اوطان کی مثالیں پیش کرنے کے بعد میکش نے لکھا:

> "مسلمانانِ ہند کے لئے وطن پیدا کرنے کے واسطے کوئی بہت بڑی جستجو کرنے کی ضرورت نہیں۔ صرف صوبہ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کو یکجا تصور کر کے مسلمانانِ ہند کو ایک نیا بنایا وطن مل سکتا ہے۔ اس وطن کی تعمیر، اس کی آزادی، اس کی ترقی و اصلاح مسلمانوں کی سیاسی زندگی کی روح رواں ہو سکتی ہے۔ اور اس سے ان کے خیالات و افکار میں یکسانی و وحدانیت، ان کے قلوب میں اطمینان و سکون اور ان کی روحوں کے اندر جوشِ عمل اور جذبۂ فداکاری پیدا کیا جا سکتا ہے۔"

مقالے میں کہا گیا کہ اس طرح ہندو اور مسلمان دونوں اپنی اپنی جگہ جذبۂ وطنیت سے سرشار ہو کر اجنبی اقتدار سے نجات پانے کی سعی کر سکیں گے۔

ان مقالات کی اشاعت کے چند دن بعد آل پارٹیز مسلم کانفرنس ہوئی۔ ظاہر ہے۔ حضرت علامہ نے نجی محفلوں میں اس تجویز کا تذکرہ کیا ہوگا۔ لیکن ان کے لئے یہ ممکن نہیں تھا۔ کہ اس تجویز کو منوانے کے لئے کھل جدوجہد کرتے۔ کیونکہ دوسروں کے مقابلے میں ان کا سیاسی قد کاٹھ بہرکیف کم تھا۔ وہاں سر آغا خان تھے۔ جن کے سیاسی جاہ و جلال کا کوئی عالم نہیں تھا۔ وہاں محمد علی اور شوکت علی اور حسرت موہانی تھے۔ جنہوں نے تحریکِ خلافت میں قربانی اور جاں سپاری کے مظاہروں سے سب کا من موہ رکھا تھا۔ پھر وہاں مسلمانوں کا طبقۂ امرا موجود تھا۔ جو سیاست کو اپنے گھر کی لونڈی سمجھتا تھا۔ ایسے میں علامہ دوسروں کے ساتھ ساتھ چلنے کے سوا اور کون سی روشِ عمل اختیار کر سکتے تھے۔ بہرحال انہیں یہ اطمینان تھا کہ جو قومی مطالبات مرتب ہوئے اور جن پر اجماعِ اُمت ہو گیا۔ وہ اسی نصب العین کی طرف پیش رفت کا پہلا مرحلہ تھا۔ جو اقبال کے ذہن میں موجود تھا۔ اس لئے انہوں نے اس کی حمایت میں کوئی کسر روا نہ رکھی۔

اقبال کے ذہن میں اسلامی مملکت کا تصور نمو پاتا رہا۔ سیاسی زمین تیار کرنے کے پہلو بہ پہلو انہوں نے فکری اور نظریاتی زمین ہموار کرنے کی سعی بھی بڑے حسن و خوبی کے ساتھ فرمائی اور اس کا ثبوت وہ لیکچر فراہم کرتے تھے جو بعد میں RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM کی صورت میں یکجا ہوئے۔ ان خطبات کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کے اصول افکار کو عصرِ حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں پیش کیا جائے۔ اور ایک خطبے میں علامہ نے دلائل کے ساتھ ثابت کیا کہ اسلامی مملکت کا تصور ایسا روپ لے سکتا ہے کہ وہ جدید تقاضوں سے بھی ہم آہنگ ہو۔ چنانچہ انہوں نے ترک مفکرین کے اس اجتہاد سے اتفاق کیا کہ ضروری نہیں کہ خلافت یا امامت کسی فرد کی ذات میں مرتکز ہو۔ یہ عوام کے چنے ہوئے نمائندوں کی اسمبلی میں بھی مرتکز ہو سکتی ہے۔ دوسرے اجتہاد کے لئے جس اجماع کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی یہ روایتی مجوزہ صورت آج کے زمانے میں ناممکن ہے کہ مختلف فرقوں اور دبستان ہائے فکر دینی کے نمائندوں اور فقہا کو جمع کیا جائے۔ انہوں نے کہا کہ اجماع کے تقاضے عوام کی منتخب شدہ اسمبلی بھی پورے کر سکتی ہے۔ تیسرے، انہوں نے اس نظریے کو غلط قرار دیا کہ اتحادِ عالمِ اسلامی کے لئے احیائے خلافت ضروری ہے۔ انہوں نے کہا کہ پہلے اسلامی ممالک اپنی آزادی اور استحکام کا بندوبست کریں۔ اس کے بعد ایک لیگ آف مسلم سٹیٹس بنائی جا سکتی ہے۔ اس

طرح علامہ نے کوشش کی کہ مسلمانانِ ہند کے ذہنوں میں جو تشتتِ فکر موجود تھا، اُسے دُور کیا جائے۔

۱۸ر جولائی ۳۰ء کو ایک خاتون کے نام مکتوب میں علامہ نے لکھا کہ "اگر ملک کے ایک حصے میں ایک اسلامی حیثیت قائم ہو جائے تو معاشرتی زندگی بہت جلد سنور سکتی ہے۔" اس کے دو مہینے بعد لندن میں ہندوستانی رہنماؤں کی ایک گول میز کانفرنس بلائی گئی، جس کا مقصد یہ تھا کہ آنے والی آئینی اصلاحات کا ایک خاکہ تیار کیا جائے۔ اُس زمانے میں برطانیہ میں لیبر پارٹی کی حکومت تھی، جس کی ہندو نوازی اور کانگرس نوازی اس حد تک واشگاف ہو چکی تھی کہ مسلمان وزیر اعظم رمزے میکڈانلڈ کو رام جی مکند لال کے نام سے یاد کرتے تھے۔ انہی کی شہ پر ہندوؤں نے اپنا رویہ سخت کر لیا اور مسلمان مندوبین کچھ دباؤ کی بدولت، کچھ احساسِ کمتری کی وجہ سے اور کچھ حکومتِ وقت کے ساتھ مطابقت کی روایت کو برقرار رکھنے کی خاطر جداگانہ انتخاب کو چھوڑنے پر راضی ہو گئے۔ ایسے میں علامہ کی تشویش قدرتی تھی اور انہوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ مسلم اکثریتی صوبے اپنی الگ سیاسی تنظیم بنائیں۔ نومبر ۳۰ء کے وسط میں انہوں نے لاہور کے اخباروں "انقلاب"، "سیاست" اور "مسلم آؤٹ لک" کے ایڈیٹروں کو بلایا۔ اُن سے تبادلۂ خیالات کیا اور وہاں یہ طے پایا کہ یہ اخبار اپر انڈیا مسلم کانفرنس کے انعقاد کی تجویز اداریوں میں پیش کریں گے اور علامہ اس کے فوراً بعد اس مسئلے پر غور کرنے کے لئے معززینِ شہر کا ایک جلسہ بلائیں گے۔ چنانچہ اخبارات نے اداریوں میں لکھا کہ پنجاب، سرحد، سندھ اور بلوچستان کے مسلمان اپنے مخصوص مسائل پر غور کرنے کے لئے ایک کانفرنس بلائیں۔ ۲۳ر نومبر کو علامہ نے موعودہ اجلاس بلایا، جہاں اس تجویز پر صاد کیا گیا اور علامہ اقبال کی صدارت میں ایک مجلسِ استقبالیہ بنا لی گئی اور اخباروں میں اس کا عام چرچا شروع ہو گیا۔ انقلاب نے صفحۂ اوّل پر ہر روز کانفرنس کے حق میں ایک چوکھٹا آتا تھا، جس کا عنوان تھا:

"پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان اسلامی ملک ہیں۔ ان میں اسلام کا علم بلند کرو"

اس کے بعد حضرت علامہ اور بارہ دوسرے رہنماؤں اور اخبار نویسوں کے مشترکہ دستخطوں سے ایک مفصل اپیل جاری کی گئی، جس کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمایئے:

> "اس کانفرنس کے طلب کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ان صوبجات کے مسلمانوں کو حالاتِ حاضرہ اور آج کی سیاسی تحریکات سے آگاہ کیا جائے اور ہماری ہمسایہ اقوام اور ہندوستان کی حاکم قوم کی حکمتِ عملی سے واقف کر کے ان خطرات سے آگاہ کیا جائے، جن سے اس وقت ملتِ مرحومہ دوچار ہے اور اس کے بعد مسلمانانِ ہند کی اُس کثرت کو، جو ان صوبجات میں ہے۔ (جن کو خدائے حکیم و علیم و خبیر نے یقیناً بلا مصلحت نہیں۔ بلکہ کسی ایسی مصلحت کے لئے، جو اربابِ دانش و بینش پہ روز بروز عیاں ہوتی چلی جا رہی ہے۔ یکجا کر رکھا ہے۔ ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کے تحفظ کے لئے سرگرمِ عمل ہونے کا پیغام دیا جائے۔"

اپر انڈیا مسلم کانفرنس کا انعقاد دسمبر ۳۰ء کے اواخر میں ہونا تھا کہ اتنے میں آل انڈیا مسلم لیگ نے الٰہ آباد سیشن کی صدارت کے لئے علامہ کو منتخب کر لیا۔ اس پر اپر انڈیا مسلم کانفرنس کی مجلسِ استقبالیہ نے فیصلہ کیا کہ یہ کانفرنس جنوری ۳۱ء کے آخر میں ہو۔ اس کانفرنس کے زبردست چرچے کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین نے ہندوؤں کو مراعات دینے سے ہاتھ کھینچ لیا، لیکن

دیسی ریاستوں کے مندوبین نے بیچ بچاؤ کے بجائے ایک بار پھر مسلمان مندوبین کو افسوس ناک لچک پر مجبور کر دیا۔ ایسے میں خطبۂ الٰہ آباد ایک ایسا دھماکا تھا۔ جس نے پوری گول میز کانفرنس کو ششدر اور پریشان کر دیا۔

برعظیم کی سیاسی تقسیم کے تصور میں کوئی نئی بات نہیں تھی۔ عبدالحلیم شرر نے اپنے ہفت روزہ "مہذب" میں ۱۸۹۰ء ہی میں اس طرف اشارہ کر دیا تھا۔ ۱۹۱۳ء میں محمد علی نے اپنے ہفت روزہ "کامریڈ" میں ایک مزاحیہ تحریر چھاپی تھی۔ جس میں تقسیم کے ساتھ ساتھ تبادلۂ آبادی کا بھی تذکرہ تھا۔ ۱۹۱۷ء میں سٹاک ہوم کی بین الاقوامی سوشلسٹ کانفرنس میں علی گڑھ کے خیری برادران نے یہی تصور پیش کیا۔ ۱۹۲۰ء میں عبدالقادر بلگرامی نے بدایوں کے رسالہ "ذوالقرنین" میں گاندھی جی کے نام ایک مکتوب مفتوح میں تقسیم کا علاقائی منصوبہ بھی دے دیا۔ ۱۹۲۱ء میں آگرہ کے ایک وکیل نادر علی نے ایک کتابچے میں یہی تجویز پیش کی۔ ۱۹۲۳ء میں حکومتِ ہند کی شمال مغربی سرحدی کمیٹی میں ڈیرہ اسمٰعیل خان کی انجمن اسلامیہ کے صدر سردار گل خان نے علیحدہ مسلم مملکت کے قیام پر زور دیا۔ ۱۹۲۴ء میں حسرت موہانی نے اپنا منصوبہ تجویز کیا اور ۱۹۲۵ء میں لالہ لاجپت رائے نے آنے والے پاکستان کا پورا نقشہ تیار کر دیا۔ لیکن ان سب کا موقف یہ تھا کہ روزمرہ اختلافات اور فسادات کے پیش نظر ہندو اور مسلمان اکٹھے نہیں رہ سکتے اس لئے ان کے منطقے الگ الگ کر دیئے جائیں۔ بہر حال اقبال برعظیم کی پہلی شخصیت تھے، جنہوں نے مسلم مملکت کے تخیل کو مثبت اور نظریاتی انداز میں پیش کیا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ خطبۂ الٰہ آباد سے چند نمایاں، لیکن مختصر اقتباسات کا مطالعہ کر لیا جائے۔ علامہ نے فرمایا:

> اوّل: اسلام اخلاقی نصب العین اور ایک خاص قسم کے نظامِ سیاست کا امتزاج ہے...... اس نے برعظیم کے مسلمانوں کی زندگی کو گہرے انداز میں متاثر کیا ہے اور انہیں ایسے بنیادی احساسات اور وفاداریاں مہیا کی ہیں۔ جن سے بکھرے ہوئے افراد اور گروہ ایک واضح اور معین قوم کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور ایک منفرد اخلاقی شعور کے مالک بن جاتے ہیں۔
>
> دوم: اسلام انسان کی وحدت کو روح اور مادے کی ناقابلِ مصالحت ثنویت یا دوئی میں منقسم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست باہم مربوط ہیں...... اسلام کا دینی نصب العین بنیادی طور پر اسلام کے معاشرتی نظام سے تعلق رکھتا ہے، ان میں سے ایک کو مسترد کرنے کا مطلب یہ ہے کہ دوسرا بھی مسترد کر دیا گیا ہے۔ اس لئے اگر قومی بنیادوں پر ایک نظامِ سیاست کی تشکیل کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسلامی اصولِ جمعیت کی جگہ لے۔ تو یہ بات ایک مسلمان کے لئے ناقابلِ تصور ہے اور یہی وہ معاملہ ہے۔ جو موجودہ وقت میں مسلمانانِ ہند سے براہِ راست تعلق رکھتا ہے۔
>
> سوم: ہندوستان ایک چھوٹا سا ایشیا ہے۔ اس کی آبادی کے ایک حصے کی ثقافت مشرقی ایشیا کی قوموں سے ملتی جلتی ہے۔ اور ایک حصے کی ثقافت وسطی اور مغربی ایشیا کی قوموں سے مماثل ہے۔ اگر ہندوستان میں تعاون کا کوئی مؤثر اصول دریافت کر لیا جائے تو اس سے اس قدیم سرزمین میں امن اور باہمی خیرسگالی کا دور دورہ ہو گا...... اور اس سے ایشیا کا بھی پورا سیاسی مسئلہ حل ہو جائیگا۔

چہارم: جہاں تک میں نے مسلمانوں کے ذہن کا مطالعہ کیا ہے۔ مجھے یہ اعلان کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ اگر مستقل فرقہ وار تصفیے کی بنیاد کے طور پر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہندوستانی مسلمان کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہندوستانی اوطان HOMELANDS میں اپنی ثقافت اور روایت کے خطوط پر بھرپور اور آزادانہ نشوونما پائے۔ تو وہ ہندوستان کی آزادی کے لئے سب کچھ بازی پر لگانے کو تیار ہو گا۔

پنجم: آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے قومی مطالبات کی تائید کرتے ہوئے حضرت علامہ نے کہا: ذاتی طور پر میں ان مطالبات پر مستزاد یہ کہوں گا کہ میں پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبے، سندھ اور بلوچستان کو مدغم کر کے ایک واحد ریاست کی صورت میں دیکھنا پسند کروں گا۔ خود اختیاری حکومت قلمرو برطانیہ کے اندر ہو یا قلمرو برطانیہ کے باہر۔ ایک مضبوط شمال مغربی ہندی مسلم ریاست کی تشکیل مجھے کم از کم شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی آخری منزل نظر آتی ہے۔ یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بھی پیش کی گئی تھی لیکن اسے اس بنا پر مسترد کر دیا گیا۔ کہ یہ اتنی بڑی ریاست ہو گی جس کا نظم و نسق چلانا مشکل ہو جائے گا۔

ششم: اس سرزمین میں ایک ثقافتی قوت کی حیثیت سے اسلام کی بقا کا دارومدار اسے ایک مخصوص علاقے میں مرکز کرنے پر ہے۔ میں مطالبہ کرتا ہوں کہ ہندوستان اور اسلام کے بہترین مفادات کے پیش نظر ایک مربوط مسلم ریاست قائم کر دی جائے۔ اس سے ہندوستان میں طاقت کا اندرونی توازن امن اور سلامتی کا پیامبر ہو گا اور اسلام کو موقع مل جائے گا کہ وہ اپنے قانون، اپنی تعلیم اور اپنی ثقافت کو حرکت میں لے آئے اور انھیں اپنی اصل روح اور زمانۂ حال کی روح کے قریب لے آئے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ کیا چاہتے تھے — ایک آزاد اور خود مختار اسلامی مملکت یا برعظیم کے سیاسی ڈھانچے کے اندر رہتے ہوئے شمال مغربی ہند میں ایک مربوط مسلم ریاست؟ میرا جواب یہ ہے کہ علامہ کی دلی آرزو تو یہی تھی کہ ایک درمیانی راستہ تجویز کرنا پڑا اور وہ یہ تھا کہ ہندوستان کے اندر رہتے ہوئے ایک مربوط مسلم ریاست وجود میں آ جائے۔ اس کی شہادت اول تو انہی اقتباسات سے فراہم ہوتی ہے جو پیش کئے جا چکے ہیں۔ دوسرے ہندوستان کے دفاع کے بارے میں انہوں نے جو کچھ فرمایا۔ وہ بھی اسی سمت کا شاہد ہے۔ اس سلسلے میں تین چھوٹے چھوٹے اقتباسات پیش خدمت ہیں:

> "پس ہندوستان کے سیاسی جسم کے اندر نشوونما کا پورا موقع حاصل کر کے شمال مغربی ہند کے مسلمان، غیر ملکی یلغار کے خلاف، خواہ وہ یلغار نظریات کی ہو یا سنگینوں کی ہندوستان کے بہترین محافظ ثابت ہوں گے۔"

"داخلی امن کو برقرار رکھنے کی خاطر صوبائی افواج کے علاوہ ہندوستانی وفاقی کانگرس شمال مغربی سرحد پر ایک ایسی مضبوط ہندوستانی سرحدی فوج رکھ سکتی ہے جو تمام صوبوں سے حاصل کردہ دستوں پر مشتمل ہوگی۔ اور جس میں افسروں کے فرائض تمام فرقوں سے لئے ہوئے چابک دست اور تجربہ کار فوجی ادا کریں گے۔"

"مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر ایک وفاقی حکومت قائم ہو جاتی ہے۔ تو مسلمان وفاقی ریاستیں دفاع ہند کے لئے برضا و رغبت خود غیر جانبدار ہندوستانی بری اور بحری افواج کی تشکیل سے اتفاق کر لیں گی۔ ہندوستان کے دفاع کے لئے اس قسم کی غیر جانبدار فوجی قوت مغل حکومت کے دنوں میں ایک حقیقت تھی۔ بلکہ اکبر کے زمانے میں ہندوستانی سرحد کی حفاظت ایسی فوجیں کرتی تھیں۔ جن میں ہندو جرنیل افسر ہوا کرتے تھے۔ مجھے پورا یقین ہے کہ وفاقی ہند پر مبنی ایک غیر جانبدار فوج کا منصوبہ مسلمانوں میں حب وطن کے احساس کو تیز کر دے گا اور بالآخر کسی ایسے شبے کو ختم کر دے گا کہ بیرونی حملے کی صورت میں ہندوستانی مسلمان سرحد پار کے مسلمانوں کے ساتھ مل جائیں گے۔"

ان اقتباسات سے ہم یہ نتائج آسانی سے اخذ کر سکتے ہیں:۔

اول: اقبال نے جب شمال مغربی ہندی مسلم سٹیٹ کے قیام کا مطالبہ کیا تو سٹیٹ کا لفظ ایک فیڈریشن کے یونٹ کے طور پر کیا اور بنگال کا ذکر اس لئے نہ کیا کہ وہ پہلے ہی ایک مسلم اکثریتی صوبہ تھا اور اس کے آس پاس کوئی ایسا صوبہ موجود نہیں تھا جسے اس میں مدغم کیا جا سکتا۔

دوم: اقبال مسلم وفاقی ریاستوں کو جس ہندوستانی وفاقی کانگرس یا فیڈرل حکومت میں شامل دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ حقیقت میں فیڈریشن نہیں، کنفیڈریشن تھی۔ کیونکہ اقبال اس کے اجزائے ترکیبی کو اتنی آزادی اور خود مختاری دینے کے قائل تھے کہ ہر ریاست اپنی فوج بھی رکھ سکتی۔ دوسرے، برعظیم کے دفاع کے لئے مشترکہ فوج کا تصور اپنایا۔ تیسرے یہ کہا کہ فیڈریشن کو صرف وہی اختیارات حاصل ہوں گے۔ جو خود مختار صوبے اسے دیں گے اور باقی ماندہ یا مابقی اختیارات صوبوں کے پاس رہیں گے۔ چوتھے، وہ فیڈرل نظام چلانے کے لئے ایک ایسی اسمبلی چاہتے تھے۔ جس کے انتخابات بلاواسطہ نہ ہوں۔

سوم، اقبال کا منصوبہ جناح کے چودہ نکات سے ایک منزل آگے تھا اور اس اعتبار سے زیادہ سائنسی حل تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں، دونوں کے لئے یہ گنجائش پیدا کی گئی کہ وہ اپنے اپنے نظریات کی روشنی میں اپنے اپنے منطقوں میں جو نظام چاہیں قائم کریں۔ ان میں پُر امن بقائے باہمی کی بنیاد پر نظریاتی مسابقت کا سلسلہ جاری رہے۔ ایک دوسرے کے معاملات

میں کم از کم مداخلت کر سکیں۔

چہارم: بہر حال ایک بات مبہم رہ گئی کہ اگر ہندوستان کے اندر مسلم ریاستیں مطلوب تھیں تو پھر شمال مغربی مسلم ریاست کے بارے میں "قلمرو برطانیہ کے اندر یا باہر" کے الفاظ کیوں لکھے گئے؟ انگریزوں کو "اندر" پر تو کوئی خاص اعتراض نہیں تھا لیکن "باہر" کے لفظ سے بدک گئے۔ لندن ٹائمز نے ۱۹ر ستمبر ۳۱ء کے شمارے میں اتحادِ اسلامی یا پین اسلامزم کی سازش پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا اور ایک مشہور ہندو نواز پروفیسر ایڈورڈ تھامپسن نے ۲ر اکتوبر کو اسی اخبار میں ایک مراسلہ چھپوایا جس میں اندر یا باہر کے الفاظ کو خط کشیدہ کر کے علامہ سے پوچھا کہ باقی ہندوستان کے لئے کس قسم کی قابلِ دفاع سرحد رہ جائے گی۔ علامہ نے ۱۲ر اکتوبر کے لندن ٹائمز میں اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ "میں نے قلمرو برطانیہ کے باہر ایک مسلم ریاست کا مطالبہ نہیں کیا۔ بلکہ محض ایک قیاس پیش کیا تھا کہ جو زبردست قوتیں اس وقت ہندوستانی برعظیم کی تقدیر بنا رہی ہیں۔ آنے والے مدہم مستقبل میں اس کا ممکنہ نتیجہ کیا ہو سکتا ہے۔" میرا اپنا اندازہ یہ ہے کہ "قلمرو برطانیہ کے اندر یا باہر" کے الفاظ علامہ نے دیدہ و دانستہ داخل کئے۔ کیونکہ ان کی دلی خواہش یہ تھی کہ ایک مکمل طور پر آزاد اور خود مختار مملکت وجود میں لائی جائے۔

آپ پوچھیں گے کہ اگر علامہ کی خواہش یہی تھی۔ تو انہوں نے ہندوستانی وفاق کے فریم کے اندر مسلم ریاستوں کا تصور کیوں پیش کیا۔ میرا جواب یہ ہے کہ انہیں بہر صورت باقی مسلم قیادت کے ساتھ قدم ملا کر چلنا تھا۔ کیونکہ اگر وہ بالکل مختلف لائن پیش کرتے تو مسلم قیادت سے ان کا رشتہ کٹ جاتا اور وہ ISOLATE ہو کر رہ جاتے۔

اب ہم یہ دیکھیں گے۔ کہ خطبۂ الٰہ آباد کا فوری ردِ عمل کیا ہوا؟ جیسا کہ میں بتا چکا ہوں اس وقت لندن میں پہلی گول میز کانفرنس ہو رہی تھی۔ بمبئی کے اخبار "انڈین ڈیلی میل" کے نامور نامہ نگار مقیم لندن جناب ایف۔ ڈبلیو۔ ولسن نے ۳۱ر دسمبر ۳۰ء کو جو برقیہ بھیجا، اس میں بیان کیا کہ "ڈاکٹر اقبال کے خطبۂ صدارت پر وزیر اعظم برطانیہ جناب ریمزے میکڈانلڈ بے حد ناراض ہوئے ہیں۔" الٰہ آباد کے اخبار "لیڈر" کے نامہ نگار لندن نے لکھا: "فیڈرل حکومت کے تصور اور اس کے حق میں ہندوستانی رہنماؤں کے خیالات و نظریات پر سر محمد اقبال نے جو حملہ کیا ہے، اس کے خلاف نہ صرف برطانوی بلکہ ہندوستانی حلقے بھی غصے کا اظہار کر رہے ہیں۔" پاؤنیئر اور ٹائمز آف انڈیا جیسے اینگلو انڈین اخباروں نے اقبال کی تجویز کو رجعت پسندانہ، ناقابلِ عمل اور نامناسب قرار دیا۔ ہندوؤں کے ردِ عمل کے بارے میں پوری تصویر "انقلاب" کے ۱۷ر جنوری کے اداریے کے اس اقتباس کے ذریعے سامنے آجاتی ہے کہ "شاید ہی کوئی گویا ہندو زبان ہو۔ جس نے اس خطبے کے خلاف نہایت ناپاک سے ناپاک انداز میں زہر افشانی و زہر ریزی نہ کی ہو اور شاید ہی چند انگشت سیدھی لکیریں لکھنے والا کوئی ہندو ہاتھ ہو۔ جس نے اس خطبے کو اپنی مذموم اور ناقابلِ حد نفرین جولانی کا تختۂ مشق نہ بنایا ہو — ہندوستان کے شمال، ہندوستان کے جنوب، ہندوستان کے مشرق اور ہندوستان کے مغرب میں جہاں کوئی ہندو دل یا قلم ہو سکتا تھا، اس نے خطبۂ مذکورہ کی انتہائی مذمت میں اس درجہ مستعدی سے کام لیا کہ شاید حکومتِ انگلشیہ سے آزادی حاصل کرنے میں بھی آج تک ایسی مستعدی کا اظہار نہیں ہوا۔ حتیٰ کہ جو ہندو ولایت میں بیٹھے تھے۔ وہ بھی اسی طرح مصروف

ہو کر مخالفت کے میدان میں اتر آئے کہ گویا علامہ اقبال کے خطبے نے ان کے ہاتھ سے وہ چیز چھین لی ہے۔ جسے وہ خالصتاً اپنی ملکیت سمجھتے تھے۔" اس تمام مہم کے دوران میں ہر قسم کی گالیاں دی گئیں۔ بہتان تراشی کی گئی۔ لیکن بدترین سے بدترین دشمن نے بھی یہ نہ کہا کہ اقبال نے علیحدہ اسلامی ریاست کا تخیل انگریزوں کی شہ پر پیش کیا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ انگریز اس تجویز کی مخالفت کرتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ ہندو خود برطانوی سامراج کی گود میں بیٹھے تھے اور سامراج سے ان کا گٹھ جوڑ تھا نہ کہ مسلمانوں کا۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ خطبہ الٰہ آباد کا خود مسلمانوں میں کیا ردِعمل ہوا۔ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ لیگ کے الٰہ آباد سیشن پر مکمل سناٹا رہا اور اس پر نہ وہاں، نہ کسی اور جگہ کسی مسلمان رہنما نے کسی خیال کا اظہار کیا اور اگر کسی نے اقبال کی حمایت کی اور دھڑلے سے کی۔ تو وہ چند مسلمان اخبار تھے۔ لاہور میں "انقلاب" اور "مسلم آؤٹ لک" اور "سیاست" نے اور لکھنؤ میں روزنامہ ہمدم پیش تھے۔ اس کے بعد علامہ کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں تھا۔ کہ خاموش ہو جاتے اور پبلک طور پر جناح کے چودہ نکات پر زور دیتے کہ بہرحال وہ منزل کی طرف پہلے قدم کی حیثیت رکھتے تھے! اس کے باوجود آل انڈیا مسلم کانفرنس کا جو تین چار مہینے جاری رہا اور یہ تجویز علامہ کے ذہن میں آخری دم تک رہی۔ لیکن اس کا تذکرہ بعد میں آئے گا۔

دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لئے اقبال ۱۹۳۱ء کے اواخر میں لندن گئے اور انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ جب تک مسلمانوں کے قومی مطالبات نہیں مانے جاتے۔ وہ فیڈرل ڈھانچے پر کسی گفتگو کے قائل نہیں ہیں۔ اور جب مسلم مندوبین نے انگریزوں کے دباؤ میں آکر فیڈرل ڈھانچے پر گفتگو کے لئے رضامندی ظاہر کر دی۔ تو علامہ نے مسلم وفد سے علیحدگی اختیار کر لی اور کانفرنس چھوڑ کر یورپ کے دورے پر نکل گئے تیسری گول میز کانفرنس دسمبر ۳۲ء کے اواخر میں ہوئی۔ لندن میں نیشنل لیگ کے ایک استقبالیے سے خطاب کرتے ہوئے انہوں نے مسلمانوں کے قومی مطالبات کی تائید فرمائی۔ لیکن ساتھ ہی کہہ دیا کہ اصل حل مسلم ریاست کے قیام میں مضمر ہے۔ انہوں نے فرمایا: "یہ تجویز مسلمانان ہند کے قومی مطالبے میں شامل نہیں لیکن میری ذاتی رائے میں یہی ایک ممکن حل ہے اور میں انتظار کر رہا ہوں کہ تجربے سے اس تجویز کے جواز میں ثبوت حاصل ہو جائے۔"

اسی سال لاہور میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کے صدارتی خطبے میں انہوں نے مسلمانوں کے قومی مطالبات کی منظوری پر زور دیا۔ اور اس کے ساتھ ہی ایک پنج نکاتی لائحہ عمل پیش کیا۔ جس میں کہا گیا کہ ہندوستان کے مسلمان صرف ایک تنظیم کے پرچم تلے جمع ہوں اسے مضبوط بنانے کے لئے پچاس لاکھ روپے کا ایک فنڈ جمع کریں۔ ہر جگہ یوتھ لیگیں قائم ہوں۔ جو خاص طور پر دیہات میں بسنے والوں کی معاشی حالت کو سدھاریں۔ ہر بڑے شہر میں اسلامی ثقافتی ادارے قائم ہوں اور دینی تعلیم کو محکم بنیادوں پر استوار کیا جائے اور آخری نکتہ یہ تھا کہ علما، فقہا اور وکلا کی ایک اسمبلی بنائی جائے اور حکومت سے اسے آئینی طور پر تسلیم کرایا جائے۔ تاکہ جو بل مسلمانوں کے شخصی قانون کو متاثر کرتے ہوں۔ ان پر اس اسمبلی کی رائے دریافت کی جائے۔ ظاہر ہے۔ اس پروگرام کا مقصد یہی تھا کہ آخری نصب العین کے حصول کے لئے زمین تیار کی جائے۔ اس کے بعد ایک آدھ سال مسلم حقوق کی جنگ میں پیش پیش رہے۔ لیکن ۱۹۳۳ء کے اواخر میں مسلمانوں کے اختلافات نے انھیں دل شکستہ کر دیا۔ ستمبر ۳۳ء میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کے نام مکتوب میں لکھا: "گذشتہ پانچ چار

سال کے تجربے نے مجھے بہت درد مند کر دیا ہے۔ اس لئے جلسوں میں میرے لئے کوئی کشش باقی نہیں رہی۔ میں کہیں نہیں جاتا۔ نہ پٹنہ، نہ کانپور" اور ۱۰ جنوری ۱۹۳۴ء کو ان کی اس علالت کا آغاز ہوا۔ جس میں گلا بیٹھ گیا اور یہ صورت آخری دم تک رہی اور دوسرے عوارض نے بھی انھیں خطابت اور ایک سرگرم سیاسی زندگی کے ناقابل بنا دیا۔ بہر حال وہ بعض اجتماعی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ سیاسی مسائل پر بیانات بھی جاری کرتے رہے۔ اتنے میں ۱۹۳۶ء کا سال آیا۔ جو برعظیم کی سیاسی تاریخ میں اس لئے خصوصی اہمیت کا حامل تھا کہ ۱۹۳۵ء کے آئین حکومت ہند کے تحت صوبائی اسمبلیوں کے عام انتخابات کی آمد آمد تھی۔ مسلم لیگ نے انتخابی مہم میں حصہ لینا چاہا۔ تو پنجاب میں علامہ کا تعاون حاصل کیا۔ لیکن تنظیم کا وجود عدم وجود برابر ہونے کی وجہ سے پنجاب میں مسلم لیگ کو شدید شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ ہندوستان کے باقی صوبوں میں بھی لیگ کی حالت چنداں قابل رشک نہیں تھی۔ بہر حال یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ کانگرس کو بھی مسلمانوں میں کوئی اثر حاصل نہیں۔ کیونکہ پانسو کے قریب مسلم نشستوں میں سے وہ صرف پچیس نشستیں حاصل کر سکی۔ جن میں پندرہ صوبہ سرحد سے تعلق رکھتی تھیں۔ اسی دوران میں پنڈت جواہر لال نہرو نے بڑی گھن گرج کے ساتھ سوشلزم کا نعرہ بلند کیا۔ جس سے مسلمان بھی متاثر ہونے لگے۔

اب علامہ کی سوچ میں ایک بڑی تبدیلی واقع ہوئی۔ وہ پہلے علیحدہ مسلم مملکت کا مطالبہ کرتے تھے۔ تو زیادہ تر اسلامی ثقافتی محرکات کی بنا پر۔ اب معاشی محرکات نے فوقیت حاصل کر لی اور انھوں نے قائد اعظم کو پاکستان کے راستے پر ڈالنے کے لئے نجی اور خفیہ خطوط کا سلسلہ شروع کیا۔ ۲۸ مئی ۳۷ء کو خط میں صاف صاف لکھا کہ اگر مسلم لیگ کو زندہ رہنا ہے تو اُسے ایک عوامی جماعت بننا ہو گا اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کا مسئلہ حل کیا جائے۔ اقبال نے لکھا:

> "خوشی کی بات یہ ہے کہ اس کا یہ حل موجود ہے کہ اسلام کا قانون نافذ کیا جائے اور جدید تصورات کی روشنی میں اسے مزید نشوونما دی جائے۔ اسلامی قانون کے ایک طویل اور محتاط مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لئے کم از کم قوت لایموت کا حق محفوظ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس ملک میں اسلامی شریعت کا نفاذ اور نشوونما اس وقت تک ناممکن ہے جب تک ایک یا ایک سے زیادہ مسلمان مملکتیں وجود میں نہیں آ جاتیں۔ سال ہا سال سے میرا یہ دیانتدارانہ عقیدہ رہا ہے اور میں اب بھی سمجھتا ہوں کہ یہی وہ واحد راستہ ہے۔ جس پر چل کر مسلمانوں کے لئے روٹی کا مسئلہ بھی حل ہو سکتا ہے اور ایک پُرامن ہندوستان بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ مگر ہندوستان میں ایسی چیز ناممکن ہے تو اس کا واحد متبادل خانہ جنگی ہے، جو حقیقت میں ہندو مسلم فسادات کی صورت میں کچھ عرصے سے جاری ہے، مجھے اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں میں مثلاً شمال مغربی ہند میں فلسطین کا عمل دہرایا جائے گا اور یہ بات بھی ہے کہ ہندو مذہب کے سیاسی جسم میں جواہر لال کا سوشلزم داخل ہوا تو خود ہندوؤں کے اندر بھی بہت خون ریزی ہو گی۔ معاشرتی جمہوریت اور برہمن ازم کے درمیان مسئلہ، برہمن ازم اور بدھ ازم کے درمیان مسئلے سے مختلف نہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ آیا سوشلزم کا وہی حشر ہو گا۔ جو ہندوستان میں بدھ ازم کا ہوا تھا۔

> لیکن یہ بات میرے ذہن میں واضح ہے۔ کہ اگر ہندو ازم معاشرتی جمہوریت قبول کرتا ہے۔ تو وہ ہندو ازم کی حیثیت سے یقیناً ختم ہو جائیگا لیکن اگر اسلام کسی مناسب صورت میں اور اپنے قانونی اصول کے مطابق معاشرتی جمہوریت قبول کرے تو یہ ایک انقلاب نہیں ہوگا۔ بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹنے کے مترادف ہوگا۔ پس جدید مسائل کا حل ہندوؤں کے مقابلے میں مسلمانوں کے لئے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لیکن جیسا کہ میں اوپر کہہ چکا ہوں کہ اسلامی ہند میں ان مسائل کے حل کو ممکن بنانے کے لئے ضروری ہے کہ ملک کی از سر نو تقسیم عمل میں لائی جائے۔ اور قطعی اکثریت کی حامل ایک یا ایک سے زیادہ مسلم مملکتیں وجود میں لائی جائیں۔ کیا آپ کا یہ خیال نہیں کہ ایسا مطالبہ کرنے کی گھڑی آن پہنچی ہے۔ غالباً آپ جواہر لال نہرو کے ملحدانہ سوشلزم کا یہی بہترین جواب دے سکتے ہیں۔"

۲۱ جون ۳۷ء کو علامہ نے ایک اور نجی اور خفیہ خط میں قائد اعظم کو بتایا کہ پنجاب کے مسلمان پہلے سے تجویز کر رہے ہیں کہ ایک شمال مغربی ہند مسلم کانفرنس بلائی جائے۔ مجھے آپ سے اتفاق ہے کہ یہ مرحلہ اس کے لئے مناسب نہیں۔ لیکن اس بات کی تو یقیناً ضرورت ہے کہ آپ لیگ کے سالانہ اجلاس میں اپنے خطبہ صدارت کے دوران میں یہ اشارہ کر دیں کہ شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کو آخر کار کونسی راہ عمل اختیار کرنی ہوگی۔ اسی خط میں آپ نے لکھا:

> "میرے نزدیک واحد ہندوستانی فیڈریشن کا حامل نیا آئین کاملاً ناقابل قبول ہے۔ اگر ایک پُر امن ہندوستان مطلوب ہے۔ اور مسلمانوں کو غیر مسلموں کے غلبے سے بچانا ہے۔ تو اس کی ایک ہی صورت ہے کہ میری تجویز کے مطابق از سر نو بنائے ہوئے مسلم صوبوں پر مشتمل ایک الگ فیڈریشن بنائی جائے۔ آخر شمال مغربی ہند اور بنگال کے مسلمانوں کو کیوں نہ ایسی قومیں سمجھا جائے۔ جنھیں ہندوستان کے اندر اور باہر کی دوسری قوموں کی طرح حق خود ارادیت حاصل ہو۔ ذاتی طور پر میرا خیال یہ ہے کہ اس وقت شمال مغربی ہند اور بنگال کے مسلمانوں کو مسلم اقلیتی صوبے نظر انداز کر دینے چاہئیں۔ یہی وہ بہترین راستہ ہے جو مسلم اکثریتی اور مسلم اقلیتی دونوں قسم کے صوبوں کے مفاد میں ہے۔"

حضرت علامہ کی توقع یہ تھی کہ اکتوبر ۳۷ء میں لکھنؤ میں آل انڈیا مسلم لیگ کے سیشن میں قائد اعظم مسلمانوں کے لئے حق خود ارادیت کا مطالبہ کریں گے لیکن یہ توقع پوری نہ ہوئی۔ کیونکہ قائد اعظم ابھی اس کے قائل نہیں ہوئے تھے۔ راقم الحروف کو اچھی طرح یاد ہے کہ جب اگست اور ستمبر ۳۷ء میں پنجاب مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کے سلسلے میں علامہ سے ملتے رہے تو یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ مسلم طلبہ کا نصب العین کیا ہو؟ انہوں نے ایک ملاقات میں کہا تم نوجوان ہو سیاسی جماعتوں پر تکیہ نہ کرو اور اپنا نصب العین خود تجویز کرو۔ دوسری ملاقات میں جب ہم نے اصرار کیا کہ وہ نصب العین کے بارے میں مشورہ دیں تو کہنے لگے کہ لیگ کے اکتوبر سیشن کا انتظار کیوں نہیں کر لیتے؟ یہ بات غالباً اس لئے کہی کہ وہ لیگ سیشن سے توقعات باندھے ہوئے تھے۔ جب راقم الحروف نے انھیں یاد دلایا کہ گزشتہ ملاقات میں انہوں نے سیاسی جماعتوں پر تکیہ نہ کرنے اور اپنے نصب العین کا فیصلہ خود کرنے کی تلقین فرمائی تھی اور اب لکھنؤ سیشن کا انتظار کرنے کو کہہ رہے ہیں۔ تو ان کے چہرے پر ایک عجیب دل کش تاثر غالب آیا اور کہنے لگے

ہیں اب بھی یہی کہتا ہوں۔ اس پر میں نے کہا۔ ہمارے لئے نصب العین آپ تجویز کریں۔ چنانچہ وہیں یہ بات طے پا گئی کہ مسلم طلبہ کا نصب العین یہ ہوگا — شمال مغربی ہند میں مسلمانوں کے حق خود ارادیت کی بنیاد پر ایک ایسی مسلم نیشنل سٹیٹ کا قیام جس میں پنجاب، سرحد، سندھ، بلوچستان اور کشمیر شامل ہوں۔ یہ نصب العین ہماری جماعت کے آئین کا جزو بن گیا۔ بلکہ ہم نے سرحد، سندھ اور کشمیر کی شاخوں کا الحاق بھی قبول کر لیا۔

اب سوال یہ باقی رہتا ہے کہ حضرت قائد اعظم نے علامہ کے خطوط سے کیا اثر قبول کیا۔ بدقسمتی سے علامہ کے نام قائد اعظم کے جوابات نہایت پُراسرار حالات میں ایسے گم ہوئے کہ اُن کا سراغ پھر کبھی نہ ملا۔ بہرحال ۱۹۴۳ء میں جب علامہ کے خطوط بنام قائد اعظم کا مجموعہ چھپا۔ تو اس کا پیش لفظ قائد اعظم نے لکھا اور اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ قائد اعظم پر ان خطوط کا کیا اثر پڑا۔ اس پیش لفظ سے ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

> ”میرے نزدیک یہ خطوط بہت بڑی تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ بالخصوص وہ خطوط جن میں انہوں نے اسلامی ہند کے سیاسی مستقبل کے بارے میں اپنے خیالات واضح اور واشگاف انداز میں پیش کئے۔ ان کے خیالات بہت بڑی حد تک میرے خیالات سے ملتے جلتے تھے اور اُن کے خیالات نے مجھے بھی ہندوستان کے آئینی مسائل کے مطالعہ اور محتاط غور و فکر کے بعد انہی نتائج پر پہنچایا اور یہی وہ خیالات تھے۔ جنہوں نے مسلمانانِ ہند کی متحدہ مرضی کے مطابق آل انڈیا مسلم لیگ کی قرارداد لاہور کی صورت لی۔ جو ۲۳ مارچ ۴۰ء کو منظور ہوئی اور جسے عرف عام میں قرارداد پاکستان کہا جاتا ہے۔“

آخر میں بڑے ادب کے ساتھ عرض کروں گا کہ اقبال ایک ایسا پاکستان چاہتے تھے۔ جہاں اسلامی نظریۂ حیات کو پنپنے اور پھلنے پھولنے کے پورے مواقع حاصل ہوں۔ لیکن جب وہ اسلام کا نام لیتے تھے تو اس سے مُراد تھا۔ اس کا مخصوص روپ، جو جدید تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ نہ کہ محض نعرہ زنی۔ وہ پاکستان میں ایک ایسی سوشل ڈیموکریسی چاہتے تھے۔ جو اسلامی قانون کے مطابق ہو اور اس سوشل ڈیموکریسی کے خدوخال معلوم کرنے ہوں۔ تو ضرب کلیم اور بال جبریل کا مطالعہ ضروری ہے!

علامہ اقبال کے سفر کی روئیداد اور خطبات

(مدراس میں، دکن میں، علی گڑھ میں)

محمد عالم مختار حق

یہ تمام تفصیلات " روزنامہ انقلاب لاہور سے اکٹھی کی گئی ہیں۔ مہر و سالک علامہ کے خاص نیازمندوں میں سے تھے۔ اس لئے سفر کی روئیداد انہی کے اخبار " انقلاب " میں چھپتی رہی۔ اس تحریر میں علامہ کے جو ہمسفر تھے۔ وہ چودھری محمد حسین صاحب تھے۔ اور یہ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی بھی ہمراہ تھے (جو علامہ کے دوستوں میں بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ وصیت نامہ کے مطابق علامہ نے بچوں کا سرپرست بھی چودھری صاحب ہی کو بنایا۔ محمد عالم

چند اطلاعی خبریں :-

۱۔ علامہ اقبال کی روانگی مدراس

دہلی یکم جنوری۔ علامہ اقبال ۳۰ کی صبح کو لاہور سے دہلی پہنچے اور دو دن مسلم کانفرنس کے معاملات میں مصروف رہے۔ آپ ۲ جنوری کی صبح کو دہلی سے مدراس جا رہے ہیں اور غالباً ۵ کو وہاں پہنچ جائیں گے۔ چودھری محمد حسین صاحب ایم اے آپ کے ہمراہ جا رہے ہیں۔ (۴ جنوری ۲۹ء)

۲۔ علامہ اقبال کی روانگی مدراس

علامہ اقبال ۲ جنوری کی صبح کو فرنٹیر میل سے مدراس روانہ ہو گئے۔ چودھری محمد حسین صاحب ایم اے اور مولوی محمد عبداللہ صاحب چغتائی پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور آپ کے ساتھ تھے۔ علامہ موصوف ۹ جنوری تک مدراس رہیں گے۔ پھر بنگلور، میسور اور سرنگاپٹم ہوتے ہوئے غالباً ۱۲ تک حیدرآباد میں قیام فرمائیں گے۔ اور ۲۰ جنوری کو آپ لاہور پہنچ جائیں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ علامہ موصوف کے سفر کے حالات انقلاب میں شائع ہوتے رہیں گے۔ (۵ جنوری ۲۹ء)

۳۔ دکن میں علامہ اقبال کا خیر مقدم

روزنامہ " الکلام " (بنگلور) نے علامہ اقبال کے بنگلور تشریف لے جانے کی خوشی میں اپنا ایک خاص نمبر نکالنے کا اعلان کیا ہے جس کا نام " اقبال نمبر " ہوگا۔ اس میں علامہ ممدوح کی تصویر ہوگی۔ آپ کے سوانح حیات ہوں گے اور آپ کے کارناموں پر تبصرہ کیا جائیگا۔ (۵ جنوری ۲۹ء)

۴۔ مدراس میں سر محمد اقبال کا شاندار خیر مقدم

مدراس ۵ جنوری۔ علامہ سر اقبال آج مدراس میں وارد ہوئے۔ مسلمانان شہر نے آپ کا شاندار خیر مقدم کیا اور سپاسنامہ پیش کیا

شام کو علامہ ممدوح نے ایک عظیم الشان جلسے میں مذہب اسلام پر پہلا خطبہ دیا۔ (۸ جنوری ۲۹ء)

۵۔ علامہ اقبال میسور میں

(انقلاب کا مکتوب خاص)

برادرم السلام علیکم۔ آج صبح ۸ بجے ہم بنگلور پہنچے۔ مسلمانان بنگلور نے ڈاکٹر صاحب کا نہایت شاندار استقبال کیا۔ یہاں کی مسلم لائبریری مشہور ہے۔ اراکین کتب خانہ اور انجمن ترقی اردو نے مل کر ڈاکٹر صاحب کو ایڈریس دیا۔ مرزا محمد اسمٰعیل دیوان ریاست میسور صدر تھے۔ دو تین ہزار آدمیوں کا اجتماع ہوگا۔ شام کو انٹرمیڈیٹ کالج میسور میں جماعت علیا سلامیہ اور دیگر اسلامی انجمنوں نے مدعو کیا۔ مدراس کا پہلا لیکچر ڈاکٹر صاحب نے اس جلسہ میں پڑھا۔ مفصل حالات گذشتہ تین چار دن کے ارسال نہیں کر سکا۔ فرصت ہی لکھنے کی نہیں ملی۔ "جعفر"

(۱۶ جنوری ۲۹ء)

۶۔ علامہ سر محمد اقبال کی مراجعت

سکندرآباد ۱۹ جنوری۔ آج علامہ سر محمد اقبال بمبئی کے راستے روانہ لاہور ہو گئے اور غالباً ۲۲ کی صبح کو فرنٹیئر میل سے لاہور پہنچ جائیں گے۔

(۲۲ جنوری ۲۹ء)

مدراس میں علامہ اقبال کا پُرجوش استقبال

انقلاب کا مکتوب خاص

مدراس ۵ جنوری۔ مکرمی، السلام علیکم۔ ۲ جنوری کو صبح ساڑھے آٹھ بجے کے قریب آپ نے ہمیں دہلی سے فرنٹیئر میل پر سوار کرایا۔ ۳ کو بارہ بجے دوپہر کے قریب ہم کولابا (بمبئی) پہنچ گئے۔ سفر آرام و اطمینان سے گزرا۔ سیٹھ اے ایس اسمٰعیل کے صاحبزادے سیٹھ ہاشم اسمٰعیل سٹیشن پر استقبال کو موجود تھے۔ انہوں نے ڈاکٹر صاحب قبلہ کو دعوت دے رکھی تھی کہ جتنا وقت آپ بمبئی ٹھہریں، میرے مہمان رہیں۔ دوپہر کا کھانا ہم نے سیٹھ ہاشم اسمٰعیل صاحب کے ہاں ان کے مکان پر کھایا۔ سیٹھ ہاشم اسمٰعیل کی اہلیہ اعلیٰ درجہ کی تعلیم یافتہ خاتون ہیں۔ آپ مشہور سوداگر حاجی یوسف سبحانی کی صاحبزادی ہیں۔ سینیئر کیمبرج کرنے کے بعد جرمنی میں دو سال علم طب کی تحصیل کر چکی ہیں۔ کھانا کھا چکے تو انہوں نے اپنے خاوند کے ہاتھ اپنی کتاب (GOETHES FAUST) فاؤسٹ تصنیف گوئٹے بھیجی اور کہلایا کہ اس پر ڈاکٹر صاحب اپنے ہاتھ سے کوئی اپنا شعر لکھ دیں۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ شعر لکھا:-

کلام و فلسفہ از لوح دل فرو شستم   ضمیر خویش کشادم بہ نشتر تحقیق

لکھتے وقت فرمایا کہ "یہ وہ نتیجہ ہے جس پر "فاؤسٹ" کو پہنچنا چاہیے تھا مگر وہ نہ پہنچا"۔

چائے کی پُرتکلف دعوت

۵ بجے شام موصوف کی طرف سے بوری بندر کے قریب گرینز ہوٹل (متصل تاج ہوٹل) میں چائے کی دعوت کا اہتمام تھا۔ بمبئی کے سرکردہ حضرات مدعو تھے۔ سردار غلام محمد خاں قونصل جنرل افغانستان، سر چمن لال سیتل واڈ اور مرزا محمد علی سالسٹر کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ مسٹر محمد علی جناح مدعو تھے مگر کسی وجہ سے تشریف نہ لا سکے۔

دعوتِ طعام شام کو ۸ بجے مسلم فیڈریشن بمبئی کی طرف سے کھانے کی دعوت تھی۔ مسٹر ولایت حسین صاحب وزیر لوکل سیلف گورنمنٹ کے علاوہ اور دس گیارہ جلیل القدر مسلمان اصحاب مدعو تھے (ناموں کی فہرست جلدی کی وجہ سے گورڈی صاحب سے نہ لے سکا۔ آج یا کل یہاں مدراس میں بذریعہ ڈاک پہنچ جائے گی)

مدراس کی طرف روانگی ۳ جنوری کو دس بجے رات مدراس میل سے سوار ہوئے۔ وہ رات، دوسرا دن اور گزشتہ رات گاڑی میں گزری۔ عجیب سفر ہے اور جس حصہ ملک میں یہ سفر کیا، وہ بھی کم عجیب نہیں۔ افسوس کہ سفر کے حالات کی اس مختصر میں گنجائش نہیں نہ میں بمبئی کے متعلق مفصل حالات لکھ سکا ہوں۔ جنوبی ہند کو دیکھ کر اور یہاں کے لئے علامہ اقبال کے مقاصد سفر کو مدنظر رکھ کر میں ایک مستقل سفر نامہ کو ترتیب دینے کی ضرورت محسوس کرنے لگا ہوں۔

مدراس میں پُرجوش استقبال آج صبح سات بج کر پچیس منٹ پر جب ہماری گاڑی مدراس اسٹیشن پر پہنچی تو استقبال کرنے والے حضرات کا ایک ہجوم اسٹیشن پر موجود تھا۔ بیشتر مسلمان تھے اور ترکی ٹوپیاں پہنے ہوئے تھے۔ مدراس کے اکثر علماء و فضلاء اور زعماء و رؤسا موجود تھے۔ حضرت علامہ کو گاڑی سے اترنا مشکل ہو گیا۔ ہر ایک کی یہ خواہش تھی کہ پہلے میں دیکھوں اور مصافحہ کروں۔

ایک معزز خاتون کا جوشِ عقیدت مدراس کے ایک معزز مسلمان گھرانے کی ایک تعلیم یافتہ اور ذوق ادب سے بہرہ ور خاتون جنہوں نے علامہ کے انتظار میں لاہور ہی میں خط لکھے تھے (ان کا نام میں اس خط میں نہیں دیتا۔ نہ ان کے شوق زیارت کے حالات زیادہ قلمبند کرتا ہوں۔ یہ سفرنامہ کا مضمون ہے) مدراس سے ایک اسٹیشن پہلے ہی یعنی باسن برج کے اسٹیشن پر اپنے والد محترم کی معیت میں گاڑی میں استقبال کو آگئی تھیں۔

پُرکیف تاثرات لاہور سے دہلی اور پھر بمبئی سے مدراس تک سات سو چھیاسی میل سفر کرنے کے بعد اقصائے ہند میں اقبال کے استقبال کے لئے اتنے مسلمانوں کا اجتماع دیکھ کر مجھ جیسے "اقبالی" اور "مسلمان اقبالی" کے دل پر جو کیفیات گزرتی ہوں گی ان کا اندازہ مجھ سا نہ کر سکے گا تو اور کون کرے گا؟

امتحانِ ضبط جس طرح نگاہ نے اس سفر میں ہر اس مقام کے کوائف کا جو اتفاقاً اس کے سامنے آگئے پورا جائزہ لیا ہے جس طرح دل نے ان کوائف سے پیدا شدہ اثرات کو اپنے دل میں جگہ دی ہے، اسی طرح قلم بھی بے اختیار ہونا چاہتا ہے کہ جو دیکھا اور جو دل میں اترا، اس کا ہر خط اور ہر خال قرطاس پر نقش کر دے۔ مگر چشم و دل ابھی اس کی کوئی پیش نہیں جانے دیتے جب تک ان دونوں کے لئے نئی سے نئی چیز سامنے آ رہی ہے، اس وقت تک قلم کو صبر و ضبط سے کام لینا ہوگا۔

شوقِ زیارت کا جوش ہاں! تو مدراس اسٹیشن کے اجتماع کا ذکر تھا۔ گاڑی سے اترنا مشکل ہو گیا۔ جناب حمید حسن اور سیٹھ جمال محمد صاحب کے صاحبزادہ صاحب گاڑی کے اندر ہی تشریف لے آئے اور ڈاکٹر صاحب کو پھولوں کے ہار پہنائے۔ بمشکل باہر نکلے۔ گاڑی کے اندر ہی سے جناب حمید حسن صاحب نے لوگوں کو بلند آواز سے یقین دلا دیا تھا کہ سب کو ڈاکٹر صاحب سے ملنے کا موقع ملے گا۔

اسمائے اکابر پلیٹ فارم پر جو معززین مدراس تشریف لائے۔ ان میں ذیل کے حضرات کے نام خاص ذکر کے قابل ہیں:

مولوی سید ابو ظفر ندوی، افضل العلما عبد الحق ایم اے، ایم جمال محمد صاحب، خان بہادر عبد العزیز بادشاہ صاحب، عبد العزیز حسن صاحب، منشی عبد الحکیم صاحب، حاجی جمال عبد الکریم صاحب، حکیم مخدوم اشرف صاحب، جمال محی الدین صاحب، سید یوسف صاحب، ڈاکٹر جمال الدین صاحب، خان بہادر محمد حسین صاحب۔

قیام گاہ کی طرف روانگی جب محمد حسین صاحب عائد معززین سے تعارف کرا چکے تو ڈاکٹر صاحب قبلہ سیٹھ جمال محمد صاحب کے ہمراہ موٹر میں بوسٹو ہوٹل (جو ہماری قیام گاہ ہے) تشریف لے گئے۔ چند منٹ بعد جناب محمد حسین صاحب کے ساتھ ہم بھی وہاں پہنچ گئے۔ کمرہ میں بیٹھے ابھی پندرہ منٹ نہ ہوئے ہوں گے کہ مدراس پریس بیورو کے فوٹو گرافر نے پھر ہمیں لا سامنے کھڑا کیا۔ ایک "بسٹ" لیا اور ایک گروپ اور جب تک تصویریں لے نہ چکا، خلاصی نہ کی۔ ہوٹل میں چائے سیٹھ جمال محمد صاحب، ان کے بیٹے اور ان کے ایک بھتیجے کے ساتھ پی۔ یہ "بریک فاسٹ" تھا۔

سیٹھ جمال صاحب اس مختصر سی صحبت میں پہلی بات یہ کھلی کہ وہ سیٹھ جمال محمد صاحب جو اپنی بعض قومی فیاضیوں کی وجہ سے پنجاب بلکہ تمام اسلامی ہندوستان میں مسلمانوں کے ہاں "مشہور ہو رہے ہیں" محض سیٹھ ہی نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کے علم و فضل کے مالک ہیں۔ انگریزی خوانوں کی اصطلاح میں "کلچرڈ" (CULTURED) ہیں اور ایک عرصہ سے مسلمانوں کی موجودہ مذہبی تعلیمی کمزوریوں نے آپ کو فکر و الم میں مبتلا کر رکھا ہے۔

علم و فضل اور درد ملت پرانی مذہبی تعلیم اور عہد حاضرہ کے علوم و فنون کی تعلیم کو کس طریق پر آمیزش دی جائے کہ "ملا" "عہد حاضر کا تعلیم یافتہ" بن جائے اور عہد حاضر کا "تعلیم یافتہ" "ملا" نہ سہی "مسلمان" بن کر دنیا میں رہے۔ یہ آپ کی نیک سرگرمیوں کا سب سے بڑا نصب العین ہے۔ آپ سائنس کے مسائل پر عالمانہ گفتگو کرتے ہیں۔ قرآنی آیات سے بعض ایسے مسائل کا استنباط نہایت خوبی سے کرتے ہیں۔ آپ شاکی ہیں کہ گزشتہ دو صدیوں بلکہ اس سے زیادہ عرصہ سے حضرات علما نے اپنے فرائض تبلیغ و تعلیم میں حالات شناسی سے کام نہیں لیا تاہم وہ اس قدر مورد ملامت بھی نہیں۔ یہ صورت حالات ایک وجہ سے نہیں بیسیوں وجوہ سے قوم کو دیکھنی پڑی ہے۔

حال پر توجہ ضروری ہے تاہم گزشتہ گزشتہ تھا۔ اس پر رونا مفید نہیں ہو سکتا۔ عہد حاضر کے مسلمان علما و زعما کو "قدیم و نو" اس طرح "ترکیب" دینا چاہیے کہ تمام گزشتہ کوتاہیوں کی تلافی ہو جائے اور دنیا پھر اس "مسلم" کو دیکھ سکے جس کا دنیا میں پیدا کرنا قرآن کا مقصد، پیغمبر اسلام کا مقصد تھا اور خدائے دو جہان کا مقصد تھا۔

بین الاقوامی تاجر سیٹھ جمال محمد بین الاقوامی تاجر ہیں اور جاپان، آسٹریلیا، امریکہ، یورپ کے تمام بڑے بڑے ممالک سے آپ کا سلسلہ تجارت قائم ہے۔ جس ہوٹل (بوسٹو) میں ہم ٹھہرے ہیں۔ یہ بھی آپ ہی کی ملکیت ہے۔ بمبئی، کلکتہ میں تو اس شان کے ہوٹل ہوں تو ہوں لاہور میں تو آج تک دیکھے نہیں۔

مدرسہ جمالیہ مسلمان یتیم اور غریبوں کے لیے آپ نے ایک مدرسہ جمالیہ مدت سے جاری کر رکھا ہے۔ اکثر مسلمان طلبا اس میں

تعلیم پاتے ہیں۔ زیادہ تفاصیل ابھی دستیاب نہیں ہوئیں۔ البتہ ڈاکٹر صاحب کل شام اس مدرسے کے جلسہ عام میں "تعلیم اور اسلام" کے موضوع پر تقریر فرمائیں گے۔ سیٹھ محمد جمال وہ بزرگ ہیں جنھوں نے اسلامی علوم و فنون پر سالانہ لیکچروں کا ادارہ قائم کر رکھا ہے اور یہ لیکچر بھی اسی غرض کو ملحوظ رکھ کر کرائے ہیں کہ مسلمانوں کے "قدیم ورثہ" کو کسی طرح اس اصل پونجی "ایک حقیقت" کی شکل میں دنیائے اسلام کے سامنے رکھ سکیں۔

مسٹر حمید حسن صاحب مسٹر حمید حسن جو اس ادارہ کے سکرٹری ہیں، سیٹھ صاحب کی ان تعلیمی و مذہبی سرگرمیوں میں ان کے مخلص کارکن رہتے ہیں۔ آپ ایل ایل بی بھی ہیں۔ مدراس ہائی کورٹ میں فارسی اور اردو کے ترجمان بھی ہیں اور باوجود سرکاری ملازمت میں ہونے کے تعلیمی امور کی خاص دھن رکھتے ہیں۔

ایک حسرت اور لکھتا مگر کام آپڑا۔ ہو سکا تو انشاء اللہ کل لکھوں گا ورنہ پرسوں۔ حسرت یہ ہے کہ مہر و سالک نے دہلی میرے ساتھ دیکھی۔ وہاں کے چپہ چپہ پر عبرت کے آنسو بہائے، بمبئی اور مدراس ساتھ کیوں نہ آئے کہ یہاں کی دنیا بھی دیکھتے۔ حضرت علامہ اقبال کا جنوبی ہند میں سفر کرنا خاص معنی رکھتا ہے۔ اسلام کے متعدد علماء و مشائخ ہندوستان کے اس حصہ میں خاص مقاصد کو لے کر ہمیشہ آتے رہے ہیں۔ اور آئندہ غالباً آتے رہیں گے۔ مگر یہ مضمون دوسرا ہے اور مستقل صحبت کا۔

پہلا لیکچر: ڈاکٹر صاحب کا پہلا لیکچر آج شام کو گوکھلے ہال میں ہوگا۔ ڈاکٹر سبرائن چیف منسٹر مدراس گورنمنٹ محکمہ جات منتقلہ صدر ہوں گے۔

"ہمسفر"

(۱۱ جنوری ۱۹۲۹ء)

حضرت علامہ کا پہلا لیکچر

(انقلاب کا مکتوب خاص)

بوسوتھ ہوٹل نمبر ۳۲ مونٹ روڈ مدراس
۵ر جنوری ۱۹۲۹ء

مکرمی السلام علیکم!

ایک خط تین بجے کے قریب ڈاک میں ڈال چکا ہوں۔ دوپہر کا کھانا حاجی سیٹھ جمال محمد کے ساتھ تھا۔ خاطر مدارات کا یہ عالم ہے کہ اب رات ہو چکی ہے۔ ہوٹل واپس آگئے ہیں مگر مدراس کی سڑکوں پر اب تک قدم رکھنے کا موقع نہیں ملا۔ موٹر کی سواری یہی رہی تو شاید کسی دن رفتار و حرکت ہی سے عاری ہو جائے۔ سیٹھ صاحب فقط حاجی ہی نہیں ہیں یورپ اور اکثر بلاد اسلامیہ کا سفر کر چکے ہیں۔ آج انھوں نے اپنا چمڑا کا کارخانہ بھی دکھایا جہاں سے چمڑا برآمد کے لیے روانہ ہوتا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ ہندوستان میں چمڑے کی تجارت (برآمد) کا مرکز مدراس ہے۔ کل ہندوستان سے زیادہ سے زیادہ دس کروڑ سالانہ کا چمڑا باہر جاتا ہوگا۔ اس میں سے سات آٹھ کروڑ کی برآمد مدراس سے ہوتی ہے۔

ایک قابل قدر مسلمان

حاجی صاحب کی اپنی تجارت ایک کروڑ سالانہ سے کم نہیں سمجھی جاتی۔ کسی کام کے لئے حاجی صاحب موٹر سے اتر کر ہم سے علیحدہ ہوئے تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ ماشاء اللہ یہ انسان ایک کروڑ سالانہ کی تجارت کرتا ہے۔ تصوف کا شیدا ہے اور حقیقت مادہ و روح جیسے علمی مسائل پر انگریزی اردو میں گفتگو کرتا ہے۔ اس کو فکر دامن گیر ہے کہ مسلمانوں کی قدیم اور نئی تعلیم کا حقیقی اتصال ہو اور اسلام اپنی اصلی شان میں دنیا پر ظاہر ہو۔ مسلمانوں میں ایسے افراد پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ جب تک یہ TYPE نہ پیدا ہوگا، نصب العین تک رسائی محال ہے۔

سیر تفریح

حاجی صاحب نے فورٹ مزرو، فورٹ سینٹ جارج، پریزیڈنسی کالج، ٹاؤن ہال اور کئی عالی شان عمارات کی سیر کرائی۔ وہ بازار اور محلے بھی دکھائے جہاں دیسی لوگ آباد ہیں۔ غیر برہمنوں کے دراویدی فن تعمیرات کے مندر اب تک موجود ہیں۔ بیچ یعنی ساحل بحر کی سیر کرائی۔ ہوا کی تندی کی وجہ سے سمندر (خلیج بنگال) کسی قدر طوفانی تھا۔ موجوں کی بلندی کا نظارہ بار بار زبان پر اللہ اللہ اور اللہ اکبر لاتا تھا۔

مدرسہ جمالیہ

چار بجے مدرسہ جمالیہ میں دعوت چائے تھی۔ یہ مدرسہ حاجی صاحب کے والد مرحوم نے قائم کیا۔ اس کے ساتھ کئی عمارات آپ نے وقف کر رکھی ہیں۔ ابھی حال ہی میں ایک نئی عالی شان عمارت سیٹھ صاحب نے بسلسلہ وقف تعمیر کی ہے۔ جمالیہ ہوسٹل مدرسہ سے علیحدہ ہے۔ اس میں مدراس کے کالجوں کے مستحق و موزوں طلبا سیٹھ صاحب کے خرچ پر اقامت گزین ہیں۔ سکونت کے علاوہ کھانا بھی سیٹھ صاحب کی طرف سے ملتا ہے۔ ہال میں اسلامی کتب کی ایک لائبریری ہے۔ اس کے ماسوا ساٹھ روپیہ ماہوار کالج کی فیس کے طور پر طالب علموں کو دیا جاتا ہے۔ مدرسہ جمالیہ گو یونیورسٹی سے ملحق نہیں لیکن حقیقت میں وہی کام دے رہا ہے جو لاہور میں اورینٹل کالج دیتا ہے۔ بعض ندوہ کے فارغ التحصیل یہاں مدرس ہیں۔ انگریزی، حساب وغیرہ کے لئے ہندو مدرس بھی ہیں۔ تعلیمی لحاظ سے قدیم و جدید کو امتزاج دینا مسلمانوں کی اس وقت سب سے اہم ضرورت ہے۔

مشکلات کار

حاجی صاحب کی تمام مساعی مرکوز ہیں اسی ایک نقطہ پر ہیں مگر مشکلات کا ٹھکانا نہیں۔ جہاں پرانی وضع کے استاد قدیم علوم میں خوب مہارت رکھتے ہیں، وہاں نہ صرف وہ علوم جدیدہ سے کم آشنا ہیں بلکہ ان میں انتظامی قابلیت بھی کم ہے۔ پڑھا لیں گے، مگر انتظام نہ کر سکیں گے۔ جدید علوم اور جدید طرز زندگی کے اساتذہ تمام تر ہیں انتظامی امور پر ہی صرف کر دیتے ہیں اور بس۔ سیٹھ صاحب کی نظر ہر وقت ایسے لوگوں کے معلوم کرنے پر رہتی ہے، جو مجمع البحرین ہوں اور اس لحاظ سے ہندوستان کی اکثر یونیورسٹیوں کے مشرقی شعبوں کی مساعی سے واقف رہتے ہیں۔ چائے کی دعوت کا انتظام مدرسہ جمالیہ میں حاجی صاحب کی طرف سے تھا۔ لڑکے مہذب و شائستہ نظر آتے تھے اور ہر چہرہ سے سلامیت کی شان ٹپک رہی تھی۔

لیکچر

پورے پانچ بجے گوکھلے ہال میں لیکچر تھا۔ جب وہاں پہنچے تو تمام ہال لوگوں سے کھچا کھچ بھرا ہوا تھا۔ لیکچر کا عنوان "دینیات اسلامیہ اور افکار حاضرہ" MUSLIM THEOLOGY AND MODERN THOUGHT تھا۔

پریزیڈنٹ صاحب ڈاکٹر سبرائن (چیف منسٹر مدراس) تشریف لائے تو قرآن کریم کی تلاوت سے جلسہ کا آغاز ہوا۔ حاضرین

میں بیشتر مسلمان تھے۔ مگر ہندو حضرات بھی کم تعداد میں نہ تھے۔

مسٹر عبدالحمید حسن کی تقریر

مسٹر عبدالحمید حسن صاحب نے بطور سیکرٹری سوسائٹی مختصر سی تقریر فرمائی MADRAS LEECTURTURES ON ISLAM کا سلسلہ قائم کرنے کی غرض و غایت پہ چند الفاظ میں لوگوں کو روشناس کیا۔ مختلف ہندوستانی اقوام کو ایک دوسرے کی تہذیب و مذہب سے واقف ہونے کی ضرورت بتلائی اور فرمایا کہ اقبال کا نام بطور شاعر مشرق تو آپ کو معلوم ہی تھا۔ ان کی شاعری نے ہندوستان اور بالخصوص اسلامی ہندوستان میں صحیح زندگی کی جو لہر دوڑائی ہے۔ اس سے آپ لوگ بھی ملک کے اس دور دراز گوشہ میں متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے۔ مگر آج وہ شاعر کی حیثیت سے آپ کے شہر میں نہیں آئے۔ بلکہ اسلامی مذہب و فلسفہ اسلامی دینیات و الٰہیات اور اسلامی تہذیب و تمدن کے پیغامبر بن کر آئے ہیں۔

صاحب صدر کی تقریر

صاحب صدر نے نہایت موزوں الفاظ میں ڈاکٹر صاحب کا شکریہ ادا کیا اور ساتھ ہی اسلامک ایسوسی ایشن کا، جس نے اقبال کو مدراس میں بلایا۔ صاحب صدر نے پرائیویٹ سیکرٹری ہز ایکسیلینسی لارڈ گوشن گورنر مدراس کی طرف سے ایک خط پڑھ کر سنایا جس میں لکھا تھا کہ گورنر صاحب بہادر کو افسوس ہے کہ بعض مصروفیتوں کی وجہ سے آپ جلسہ میں شریک ہو کر سر محمد اقبال کا لیکچر نہیں سن سکتے۔ سر محمد اقبال کا ذکر آپ کئی بار سن چکے ہیں اور لیکچر سن کر آپ کو خوشی ہوتی مگر مصروفیتوں کی وجہ سے معذوری کا اظہار فرماتے ہیں۔

اسلامی اخوت کی اہمیت

ڈاکٹر سبرائن نے فرمایا:

اس سرزمین میں ہندو اور مسلمان دونوں آباد ہیں۔ اگر وہ خود اختیاری حکومت حاصل کرنا اور اسے قائم رکھنا چاہتے ہیں تو ان میں اتحاد ضروری ہے۔ میں بارہا کہہ چکا ہوں کہ یہ ہندوؤں کا فرض ہے کہ مسلم اقلیت کو اطمینان دلا دیں کہ وہ اس سرزمین میں بھائیوں کی طرح زندگیاں بسر کریں گے۔ (چیرز) میرے لئے یہ باعث عزت ہے کہ میں اگرچہ ہندو ہوں لیکن اسلامی فلسفہ پر لیکچر کی صدارت کے لیے منتخب کیا گیا ہوں۔ میں خوش ہوں کہ اس صوبے کے مسلمانوں کا زاویۂ نگاہ صحیح ہے۔ اسلام نے مشرق کو بلکہ ساری دنیا کو اخوت کا سبق دیا۔ ہم ہندو ذات پات اور قومی امتیازات میں پھنسے ہوئے ہیں۔ ہمیں ابھی اسلامی تہذیب اور اسلامی کلچر سے اخوت کا سبق سیکھنا ہے۔ میں یہاں غیر برہمن کی حیثیت میں تقریر نہیں کر رہا اور نہ اس نقطۂ خیال سے ذات پات کے خلاف کہہ رہا ہوں۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کو یکجا کرنے اور تمام ہندوستانی اقوام میں اتحاد پیدا کرنے کے لئے ہمیں اسلامی اخوت کو دلیل راہ بنانا ہے۔ (اس کے بعد علامہ اقبال نے جو خطبہ ارشاد فرمایا۔ اس کے اہم حصص کا ترجمہ علیحدہ درج کیا جائے گا۔" انقلاب)

رپورٹروں کا ہجوم

جلسہ کے اختتام پر اخباروں کے نمائندوں نے ڈاکٹر صاحب کے گرد جمگھٹ ڈال دیا۔ بھلا تمام تقریر کو کہاں تک لکھ سکتے تھے اور ایسی فلسفیانہ تقریر کا لکھنا آسان کب تھا۔ اپنے لکھے دو جملوں کی صحت پر بھی اطمینان نہیں ہو سکتا تھا۔ سب نے تقاضا کیا کہ لیکچر ہمیں دیں۔ اور ہم یہیں بیٹھ کر دو گھنٹہ میں اس کی نقل کر لیں گے چونکہ

لیکچر کی ایک ہی کاپی تھی۔ اس لیے ڈاکٹر صاحب نہ دے سکے۔ البتہ جو خلاصہ تیار کیا گیا تھا، اس کی کاپیاں پہلے سے موجود تھیں وہ ہر ایک کو دے دی گئیں۔ پریس والے اس خلاصہ سے ہرگز مطمئن نہ تھے۔ مگر ایک ہندو عالم جو سٹیج پر تشریف رکھتے تھے اور جنھوں نے تمام لیکچر کو نہایت غور سے سنا، اٹھ کر فوراً ڈاکٹر صاحب کے پاس آئے اور کہا کہ صاحب ان کے تقاضوں کا کچھ خیال نہ کیجیے گا۔ ان رپورٹروں کے ہاتھ آپ کا لیکچر پڑ گیا تو اس کا کچھ بھی نہ رہے گا۔ عجیب و غریب صورت میں مختلف اخباروں میں اس کے بعض حصے چھپ [illegible] گے اور پھر آپ پچھتائیں گے۔

رات کی دعوت

رات کی دعوت جناب عبدالحمید حسن کے ہاں تھی اور سچ تو یہ ہے کہ بڑی پُرتکلف تھی۔ تکلف کی شان جدت اسی مطبوعہ "نظام طعام" (مینو) سے دیکھو جو ہر مہمان کے سامنے میز پر رکھا تھا۔

نظام طعام

دعوتِ اقبال

شنبہ ۵ جنوری ۱۹۲۹ء مقام ۴ کوچہ دانیار

نظام طعام:

شیرازی شربت
مدراسی بریانی ول پورانی
زعفرانی پوری
ہندوستانی قلفی
ہندی مرغ و نان
حلوہ گاجر
فواکہات

المکلف عبدالحمید حسن

کیا اس طریق کو پنجاب میں بھی رواج دو گے؟ کرو نہ کرو مگر کھانوں کے نام ضرور نوٹ کر لو۔ یہ "دعوتِ اقبال" ہے جس کے لیے یہ اہتمام ہوئے۔ کھانوں کی فہرست کے سلسلہ میں جو اخیر پر "المکلف" لکھا ہے، ایک مہمان کی طرف یہ بات بطور لطیفہ منسوب کی گئی کہ جب باقی تمام کھانے آپ کھا چکے تو نوکر کو حکم دیا کہ بھائی اب یہ "المکلف" بھی لاؤ۔

(باقی کل یا پرسوں)

"ہمسفر" (۱۵ جنوری ۱۹۲۹ء)

مذہب اور سیاست کی یکجائی کا تجربہ

(علامہ اقبال سے "سوراجیہ" کے نمائندہ کا انٹرویو)

مدراس ۷ جنوری۔ "سوراجیہ" کے نمائندہ خصوصی سے ملاقات کے دوران میں علامہ اقبال نے فرمایا۔

میں اس امر کی ضرورت بڑی شدت سے محسوس کر رہا ہوں کہ عام درس گاہوں میں مذہبی تعلیم بھی ہونی چاہیے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ میں بحیثیت ایک ہندوستانی کے مذہب کو سوراج پر مقدم خیال کرتا ہوں۔ ذاتی طور پر مجھے ایسے سوراج سے کوئی واسطہ نہ ہوگا جو مذہب سے بے نیاز ہو۔ یورپ میں تعلیم کا خالصتہً دنیوی طریق بڑے تباہی آمیز نتائج پیدا کرنے کا موجب ہوا ہے۔ میں نہیں چاہتا کہ میرا ملک بھی ان تلخ تجربات سے دوچار ہو۔ یہ امر صاف ظاہر ہے کہ باشندگان ایشیا یورپ کے خالص مادی رویہ کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔ ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ روحانی اور مادی امور کو کس طرح یکجا جمع کیا جائے۔

ترکی کا ناکام تجربہ

سب سے پہلے ایشیائی قوم جسے اس مسئلہ کو حل کرنے سے واسطہ پڑا تھا۔ ترکی تھی میں کہوں گا کہ ترک روحانیت و مادیت کے مطلوبہ امتزاج کو حاصل کرنے میں ناکامیاب رہے تاہم میں ترکوں کی طرف سے مایوس نہیں ہوں۔ میرا خیال ہے کہ تاتاری نسل اس تیزیٔ فہم و ادراک اور اس عمق ضمیر سے محروم ہے جو اس مسئلہ کے حل کے لئے ضروری تھی۔ میں فی الحال اس مسئلہ کے متعلق ایران، عرب اور افغانستان کی آئندہ روش پر بھی اظہار خیال نہیں کر سکتا جو اقوام ایشیا کے سامنے پیش ہو رہا ہے۔

ہندوستان پر توقع

میرا عقیدہ ہے کہ باشندگان ہند اس کار عظیم کو انجام دینے کے اہل ثابت ہوں گے کیونکہ ان کی مذہبی روایات ان کے ادراک کی تیزی اور ان کے جذبات کی شدت اس کام کی اہلیت کا ثبوت دے رہی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نوع انسان کی عام بھلائی کے لئے میں یہاں کے مسلمانوں اور ہندوؤں کی مفاہمت کا متمنی رہتا ہوں اور اسے اشد ضروری خیال کرتا ہوں۔ صرف باشندگان ہند ہی پرانی دنیا کے کھنڈروں پر نئے آدم کے لئے نئی دنیا تعمیر کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ ہمارے نوجوانوں کی باتیں کہ مذہب کو بالائے طاق رکھ کر تمام تر توجہ سیاسیات پر دی جائے، یورپ کی غلامانہ تقلید کے سوا اور کچھ نہیں۔ جس کی مادہ پرستی یورپ کی روحانیت اور دوسری اقوام کی مادیت کے لیے پیام موت ثابت ہو چکی ہے۔

ترکی کی ناکامی کے وجوہ

روحانیت اور مادیت کو یکجا جمع کرنے میں ترکی کی ناکامی کی زبردست وجہ یہ ہے کہ انہوں نے یورپ کی نقالی شروع کر دی۔ اگر وہ اس مسئلہ کا حل اسلام کی وساطت سے ڈھونڈتے، تو معاملہ دگرگوں ہوتا کیونکہ میرے نزدیک اسلام تخیل اور حقیقت یعنی روحانیت اور مادیت کے درمیان تطابق پیدا کرنے کی بڑی کامیاب کوشش ہے۔ ترکی کے عامۃ الناس مذہب کے ویسے ہی دلدادہ ہیں، جیسے پہلے تھے۔ اس معاملہ میں ترکی کے مسلمان اور ہندوستان کے مسلمان میں کوئی فرق نہیں۔ تعلیم یافتہ ترکوں نے فرانس سے تعلیم حاصل کی اور وہ اس کی تقلید کر رہے ہیں۔ اس لیے میرے خیال میں ان کی نظریں یورپی تمدن و شائستگی کی گہرائیوں تک نہیں پہنچیں۔

ہندی مسلمان

اس حیثیت سے ہندوستان کا تعلیم یافتہ مسلمان، جس نے انگلستان سے تعلیم حاصل کی ہے، ترکوں کی بہ نسبت بہتر ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ آگسٹس اور کومتے کے خیالات سے نیم طور پر تاثر حاصل کرنا مصطفےٰ کمال پاشا کو ڈانواں ڈول چھوڑ دے گا اور اس کے معاشرتی تجربات کا نتیجہ زبردست ارتجاعی عمل کی صورت میں رونما ہوگا اور

ایک زبردست انقلاب برپا ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کو زندہ رہنے کی خاطر دنیائے حاضرہ میں داخل ہونا پڑے گا لیکن اس داخلہ کے وقت صرف وہی لوگ محفوظ رہیں گے، جو زمانہ حاضرہ میں انسان کے معاملات کو بنانے اور بگاڑنے والی قوتوں سے باخبر ہوں گے۔

پردہ

علامہ موصوف سے سوال کیا گیا کہ پردہ کی قیمت کے متعلق ان کے احساسات کیا ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس معاملہ کے متعلق تحقیقی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتا کیونکہ میں نے فقہ اسلامی کے اس مسئلہ کی تفتیش نہیں کی۔ آپ نے مزاحاً کہا کہ "مجھے قانون قدرت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ زندگی کے ذرائع کو پوشیدہ رکھنے کا عادی ہے"۔

پان اسلامزم

سوال کرنے پر علامہ موصوف نے کہا کہ "پان اسلامزم" کے لفظ کے متعلق یورپ اور ایشیا میں بڑی غلط فہمیاں پیدا ہو رہی ہیں۔ جہاں تک مجھے علم ہے، یہ لفظ پہلے پہل ایک فرانسیسی اخبار نویس نے گھڑا تھا، جس کا مقصد یورپ کو مسلمان اقوام کے اتحاد کے خیالی اندیشے سے متنبہ کرنا تھا۔ یہ لفظ بھی "زرد خطرہ" کی طرح کا ہے، جو ایسے ہی مقصد کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ جہاں تک ان معانی کا تعلق ہے پان اسلامزم کی کوئی تحریک موجود نہیں۔ کیمبرج کے پروفیسر براؤن بھی اس خیال کو بے بنیاد ثابت کر چکے ہیں۔ اگر اس لفظ کے کوئی معنی ہیں تو یہی کہ اخوت انسانی کا دوسرا نام پان اسلامزم ہے۔ لفظ "پان" اسلامی لغت میں نظر نہیں آتا۔ کیونکہ اسلام اس تجربہ کا نام ہے، جو قوم، نسل اور مسلک سے بالا ہو کر انسان کو یک جا کرنے کے لئے کیا گیا۔ اخوت انسانی کے حصول کی جدوجہد میں اسلام، بدھ مت اور عیسائیت کی بہ نسبت زیادہ کامیاب ثابت ہوا ہے۔ حالانکہ اس کی عمر صرف تیرہ سو سال ہے۔

(۱۹ جنوری سنہ ۱۹۲۹ء)

تہذیب اسلامی اور تخیلات حاضرہ

مدراس میں علامہ اقبال کا پہلا عالمانہ لکچر

قرآن کریم کے نزدیک اشیاء کی ماہیت

علامہ اقبال نے پہلا لکچر گزشتہ شنبہ کی شام کو گوکھیل ہال میں "دینیات اور تخیلات حاضرہ" کے موضوع پر دیا۔ ہال حاضرین و سامعین سے کھچا کھچ بھرا ہوا تھا۔ آنریبل ڈاکٹر پی سبرائن صدر تھے۔

مسٹر اے حمید حسن نے ممتاز نائٹ کا خیر مقدم کیا اور کہا کہ ایسی ممتاز شخصیت کے لکچر میں وزیر تعلیم کا صدر ہونا نہایت موزوں امر ہے۔ مسٹر اقبال اسلامی شائستگی کے سفیر اور بڑے ہی روشن دماغ ماہر علم دینیات ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ علامہ موصوف ہمیں یورپین تمدن اور اسلامی شائستگی کی گم شدہ کڑی کا پتہ دیں گے جس کے معلوم نہ ہونے کے باعث ہم اسلامی تمدن کو صحیح طور پر سمجھنے سے قاصر رہ جاتے ہیں۔

ڈاکٹر پی سبرائن نے مقرر کو تقریر کی دعوت دیتے ہوئے کہا کہ مجھے ایک ہندوستانی ہونے کی حیثیت میں دینیات اسلامی سے

بڑی دلچسپی ہے کیونکہ ایک ایسی سرزمین میں جہاں ہندو اور مسلمان آباد ہیں، حکومت خود اختیاری کے حصول کے لئے دونوں قوموں کا اتحاد از بس ضروری ہے۔ ہندوؤں کا فرض ہے کہ مسلمانوں پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں کہ وہ انھیں اپنا وطنی بھائی خیال کرتے ہیں۔ اسلامی خطبات کی صدارت کے لئے ایک ہندو کا انتخاب میرے خیال میں اس ہندو کی بڑی ہی عزت افزائی کا مترادف ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس صوبہ کے مسلمان ہندوؤں سے اتحاد کے متمنی ہیں۔ صاحب صدر نے کہا کہ ہندو اسلام سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔ اسلام دنیا میں اخوت انسانی کا پیغام لے کر آیا ہے اور ہندو قوموں اور فرقوں میں بٹے پڑے ہیں۔ ہندوؤں کو اسلام سے اخوت و اتحاد کا سبق حاصل کرنا چاہیے۔

گورنر مدراس کا ایک پیغام پڑھ کر سنایا گیا جس میں انھوں نے مشغولیت کار کی وجہ سے شامل نہ ہو سکنے پر اظہار افسوس کیا تھا۔

علامہ اقبال کا لکچر

ازاں بعد علامہ اقبال نے خیر مقدم کا شکریہ ادا کیا اور اپنی تقریر پڑھنی شروع کی جو ایک گھنٹہ تک جاری رہی۔ تقریر میں "علمی دریافتوں اور مذہبی تحریکات" پر بحث کی گئی۔ آپ نے کہا کہ زمانہ حاضرہ کے خیالات سائنس اور سائنس کی غیر محدود پیش قدمی کے باعث یہ ضروری ہے کہ مذہب کی بنیادوں کا امتحان کیا جائے۔ میں نے جہاں تک مذہب اسلام کا تعلق ہے اس کے مذہبی عقاید اور زمانہ حاضرہ کے فلسفیانہ اور سائنٹفک خیالات کی روشنی میں اس کام کو سرانجام دینے کی کوشش کی ہے۔

شاعرانہ الہام

آپ نے فرمایا کہ علم جو شاعرانہ الہام کے ذریعے سے آتا ہے لازماً انفرادی حیثیت کا ہوتا ہے۔ یہ علم مبہم مجازی اور غیر معین ہوتا ہے۔ مذہب اپنی ترقی یافتہ شکل میں شاعری سے ارفع تر ہو جاتا ہے اور افراد سے نکل کر سوسائٹی میں آ جاتا ہے۔ فلسفہ کی روح وہ آزادانہ تحقیق و تفتیش ہے اور مذہب کی بنیاد اس کے برعکس یقین و ایمان پر رکھی گئی ہے۔ اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایمان و یقین محض احساس ہی کا نام نہیں بلکہ اس سے بلند تر شے کا نام ہے۔ مذہب صداقتوں کے معین نظام کا نام ہے جن پر یقین کرنے اور انھیں اچھی طرح سمجھ لینے سے انسان کی سیرت منقلب ہو جاتی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مذہب پر جس کا لب لباب یقیناً اور ایمان ہے فلسفہ کے عالمانہ طریق تحقیق و استدلال کا اطلاق کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔ ایمان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کے یہ معنی نہیں کہ ہم فلسفہ کو مذہب پر ترجیح دے رہے ہیں۔ مذہب کے ارتقا میں فلسفہ کو یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ مذہب مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں دماغی پہلو بھی پایا جاتا ہے۔ مزید برآں مذہب انسان کی داخلی اور خارجی زندگی سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس کی عام صداقتیں مشکوک اور مشتبہ نہیں چھوڑی جا سکتیں۔ ماوراے طبیعات کے کسی عقلی مسئلہ سے بے نیاز رہ سکتی ہے لیکن مذہب ایسا نہیں کر سکتا۔

اسلام میں اساس عقلی کی تلاش

اسلام میں اساس عقلیہ کی تلاش خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت ہی سے شروع ہو گئی تھی۔ پیغمبر عرب (فداہ ابی و امی) ہمیشہ دعا فرمایا کرتے تھے کہ "مولا! مجھے اشیا کی آخری ماہیت کا علم عطا فرما"۔ بعد کی متصوفانہ اور غیر متصوفانہ تحقیق و تفتیش کا کام صداقت کے ساتھ جس عقیدت

شیفتگی اور عمر کی حدود کی روح کا اظہار کرتا ہے۔ یونان کا فلسفہ اسلام کی تاریخ میں اس کے تمدن و شائستگی پر اثر ڈالنے والی طاقت کا کام دیتا رہا ہے لیکن قرآن کے مطالعہ سے یہ حقیقت بے نقاب ہو جاتی ہے کہ یونانی فلسفہ نے جہاں مسلمان اہلِ غور و فکر کے نقطۂ نگاہ کو وسعت دی وہاں ان کے تخیل کو دھندلا بھی کر دیا۔ مسلمانوں نے پہلے پہل قرآن حکیم کا مطالعہ یونانی فلسفہ کی روشنی میں شروع کیا اور اس بات کے سمجھنے میں انھیں کامل دو صدیاں گزر گئیں کہ قرآن حکیم کی روح اس فلسفہ کے بالکل برعکس ہو جاتی ہے۔ یونانی مفکرین کو ماورائے وجود و غیر محسوس اشیا سے شغف تھا۔ لیکن قرآن کی آنکھیں محسوس و موجود پر لگی ہوئی تھیں۔ اس انکشاف کا نتیجہ ذہنی اور دماغی انقلاب کی صورت میں رونما ہوا جس کی اہمیت کو آج تک بقرار واقعی محسوس نہیں کیا گیا۔ اس انقلاب کے دور کی ممتاز شخصیت غزالی ہے جس نے مذہب کو فلسفیانہ تصوف پر مؤسس کرنے کی کوشش کی۔ غزالی کے تصوف نے جو کسی قدر حد سے آگے نکل گیا تھا بیباک اور مغرور تعقل کی کمر توڑنے میں وہی کام کیا جو کانٹ نے جرمنی میں کیا تھا۔ دونوں میں صرف اتنا فرق ہے کہ کانٹ اپنے اصول پر کاربند رہنے کی وجہ سے خدا کی ہستی کے امکان کی تصدیق کرنے سے قاصر رہ گیا اور غزالی اس طرف سے ناامید ہو کر تصوف کی طرف مائل ہو گیا اور اسے مذہب کے اندر ایک نیا اور آزاد میدان مل گیا۔ اس طریق سے اس نے مذہب کے لئے سائنس سے بے نیاز ہو کر جینے کا حق حاصل کر لیا۔ مقرر نے کہا کہ گزشتہ پانچ سو سال سے اسلام کے اندر مذہبی خیال غیر متحرک اور مقیم ہے۔ زمانہ حاضرہ کی تاریخ کا بڑا ہی عبرت انگیز منظر یہ ہے دنیائے اسلام بڑی سرعت رفتار سے روحانی طور پر مغرب کی طرف جا رہی ہے۔ اس تحریک میں کوئی نئی بات نہیں کیونکہ یورپ کی دماغی شائستگی محض اسلامی تمدن ہی کے بعض پہلوؤں کے ارتقا کا نام ہے۔ صرف اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں مسلمان یورپین تمدن کی بیرونی چمک دمک ہی میں الجھ کر نہ رہ جائیں اور اس کے مرکز تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔ یورپ ایک مدت سے اس زبردست مسئلہ پر غور کر رہا ہے جس کے ساتھ اسلام کے فلاسفروں اور سائنس دانوں کو بڑی دلچسپی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کا فکر و ادراک اب وقت اور جگہ کی بنیادی اصطلاحات و حدود سے آگے نکل رہا ہے۔ آئنسٹین کے نظریہ نے کائنات کا جدید منظر انسان کی آنکھوں کے سامنے کھول دیا ہے۔ لہٰذا یہ امر موجب استعجاب نہیں کہ ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کی جوان نسل اپنے دین کو نئے قالب میں ڈھالنے کا مطالبہ کرنے لگی ہے۔ اسلام کی اس تازہ بیداری کے ساتھ یہ اشد ضروری ہے کہ یورپ کے خیالات کی دیکھ بھال کی جائے اور معلوم کیا جائے اس کے معلوم کردہ نتائج کس حد تک اسلام کے دینی خیال کی نئی تعمیر میں مدد ہو سکتے ہیں۔

اسلام کے سامنے حل طلب مسئلہ

اسلام کے سامنے جو حل طلب مسئلہ پیش ہوا، وہ مذہب اور تہذیب کی دو قوتوں کے باہمی تصادم اور باہمی تعلق سے پیدا ہوا تھا۔ عیسائیت کو اپنے ابتدائی دور میں اسی مسئلہ کا سامنا ہوا تھا۔ عیسائیت کا حل طلب مسئلہ روحانی زندگی میں آزادانہ تسکین و اطمینان کی تلاش کا مسئلہ تھا۔ اسلام اس سے پوری طرح متفق ہے لیکن وہ اس کے ساتھ ہی نئی دنیا کو روشنی دینے کی ضرورت بڑھا دیتا ہے۔ اسلام مادی دنیا کے لیے کوئی اجنبی خیال نہیں بلکہ اس میں کامل طور پر نفوذ حاصل کر لیتا ہے۔ انتہائی تخیل کے ساتھ پراسرار تعلق ہونا موجودہ حاضر کو قائم رکھنے کا باعث ہے اور حاضر و موجود ہی کی وساطت سے غیب یعنی معراجِ تخیل تک رسائی ہو سکتی ہے۔ اسلام کے نزدیک حاضر و موجود اور معراج

تخیل یعنی غیب دو مختلف قوتیں نہیں جن میں تطابق پیدا نہیں کیا جا سکتا۔ معراج تخیل یعنی غیب کی زندگی سے تعلق پیدا کرنے کی صورت یہ نہیں کہ حاضر و موجود سے رشتہ توڑ دیا جائے کیونکہ اس سے تو زندگی کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ اسلام کے نزدیک غیب کی کوشش یہ ہے کہ وہ حاضر و موجود کو اپنے دائرے پر لائے اور اسے اپنے میں تبدیل کرے تاکہ سب کچھ روشن ہو جائے۔ اسلام معراج تخیل اور حاضر و موجود کے باہمی تعلق کو تسلیم کرکے مادی دنیا کو بھی لبیک کہتا ہے اور اس پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے۔ قرآن حکیم کے نزدیک انسان ایک خالقانہ حیثیت رکھنے والی طاقت کا نام ہے جس کی روح صعود کرتی رہتی ہے وہ ایک حالت سے نکل کر دوسری حالت کی طرف ترقی کرتا ہے۔ انسان کی قسمت میں لکھا ہے کہ وہ کائنات کے عمیق الہامات میں شریک رہے اور کائنات کی قسمت کے ساتھ اپنی قسمت کو ملائے رکھے۔ ان ترقی پذیر تغیرات میں خدا انسان کا مدد و معاون بلکہ رفیق کار رہتا ہے۔ اگر انسان روح کی امداد کو محسوس نہیں کرتا تو وہ پتھر کی طرح مردہ ہو جاتا ہے۔ زندگی انسان کی روحانی ترقی کا انحصار حقیقت مطلق کے ساتھ تعلق پیدا کرنے پر ہے اور یہ تعلق محض علم ہی کے ذریعہ قائم ہو سکتا ہے۔ علم جو اس کے ذریعے محسوسات کا معلوم کرنے اور ادراک کے ذریعہ سے ان کو سمجھ لینے کا نام ہے۔ سارے قرآن کی روح یہی ہے جس نے اپنے پیروؤں کو سائنس کے بانی بنا دیا ہے۔ قرآن حکیم کے نزدیک کائنات کا خاتمہ ہونے والا ہے اور انسان اپنی مجبوریوں کے باعث محسوسات سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ قرآن نے انسان کی آنکھیں کھول کر اس پر وہ تغیر بے نقاب کر دیا جس کو سمجھ لینے اور جس پر قابو پا لینے کے بعد وہ مستقل اور پائیدار تہذیب قائم کر سکتا ہے۔ دنیا اور ایشیا کی تمام تہذیبیں اس لیے ناکام رہیں کہ انہوں نے حقیقت کی تلاش اندر سے شروع کی۔ اس طریق عمل سے وہ نظریے وضع کرتے چلے گئے اور انہیں طاقت حاصل نہ ہوئی۔ صرف نظریوں پر تمدن کی عمارت کھڑی نہیں کی جا سکتی۔ قرآن اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی ترقی کی راہ میں تجربات کی منزل اشد ضروری ہے۔

رسول کریم اور ابن صیاد

قرآن کریم میں حسیات کے تصور اور لطائف کے علاوہ بھی بعض مذہبی تجربات کا ذکر آیا ہے مثلاً قرآن ضمیر مخفی یا عزم روحانی کا تذکرہ کرتا ہے جو مذہبی تجربات کا منبع ہے۔ مذہبی تجربات کے حقائق دنیا کے دیگر حقائق و مسلمات کی طرح ہیں۔ اس لیے جہاں تک شرح و توضیح کے ذریعے علم دینے کا تعلق ہے تمام حقائق یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ انسانی تجربات کے اس پہلو پر اعتراضات کرنے یا اس کا معاینہ کرنے میں کوئی بات لغو یا غیر معقول نہیں ہو سکتی۔ پیغمبر اسلامؐ خود سب سے پہلے شخص تھے جنہوں نے روحانی خرق عادت کا معاینہ معترضانہ حیثیت سے کیا۔ یہ بات ابن صیاد کی کہانی سے اخذ کی جا سکتی ہے جس کو بخاری شریف نے روایت کیا ہے۔ مذہبی تجربات ذاتاً انفرادی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں دوسروں پر ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ تصوف کی حالت خیال کی طرح نہیں بلکہ احساس کی طرح ہوتی ہے جسے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس ناقابل بیان احساس کو ابھی تک انسانی عقل نے چھوا تک نہیں۔ مذہب کے نزدیک تصوف کا عالم ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ اس لیے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اس کے صحیح ہونے کی ضمانت کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ جس طرح دماغی اور ...... معاملات میں چیزوں کو پرکھنے کے لئے معیار ہیں جنہیں وہ آئندہ لیکچر میں واضح کریں گے۔

ڈاکٹر پی سبرائن نے جلسہ کو ختم کرتے ہوئے مقرر کا شکریہ ادا کیا

(۲۰ جنوری ۱۹۲۹ء)

کشف و الہام فلسفہ اور منطق کی کسوٹی پر

خدائے واحد کی ہستی پر علمی بحث

مدراس میں علامہ اقبال کا دوسرا لیکچر

مدراس ۷ر جنوری: علامہ اقبال نے گوکھیل ہال میں اپنا دوسرا لیکچر "مذہبی تجربات کے کشف و الہامات کا فلسفیانہ امتحان" کے موضوع پر دیا۔ جس کا اقتباس درج ذیل ہے۔

مذہبی تجربہ کے کشف و الہام کے فلسفیانہ امتحان کے یہ معنی ہیں کہ انسانی تجربات کے مختلف طبقات کو اس غرض سے بنظر انتقاد دیکھا جائے کہ آیا ہمارے تجربات انتقاد کی کسوٹی پر پورے اتر کر ان فیصلوں کو جائز اور صحیح قرار دیتے ہیں یا نہیں۔ جو مذہبی تجربات (حال) پر مبنی ہوں۔ خدا کی ہستی کے روایتی دلائل جو نسلاً بعد نسل چلے آتے ہیں، خیال کو ایک قائم بالذات ہستی کی تلاش کے لیے متحرک کر دیتے ہیں۔ منطقیانہ ثبوت کی حیثیت سے ان پر بہت سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں اور یہ دلائل تجربہ (حال) کی ایک سہل اور بے تعلق سی تشریح کرتے ہیں۔ تحقیق کائنات کے متعلق منطقیانہ استدلال اس قانون علت و معلول کی جڑ پر کلہاڑا چلا دیتا ہے جس پر متذکرہ صدر دلائل کی بنیاد کھڑی کی گئی ہے۔ یہ طرز استدلال محض معین و محدود کی نفی کر کے غیر معین و غیر محدود تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش ہے جو غیر معین و غیر محدود معین و محدود کو فنا کر کے حاصل کیا جائے۔ وہ غیر حقیقی اور بے معنی "غیر معین و غیر محدود" ہے۔ حقیقی غیر محدود ہستی معین و محدود کو اپنے سے خارج نہیں رکھتی بلکہ اس کی تعیین و تحدید کو برقرار رکھتے ہوئے اس کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ علت اوّل کے اصول پر چلنے والی منطق کا استدلال بھی چنداں بہتر نہیں کیونکہ وہ بھی صرف ایک ماہر موجد و منتظم تک پہنچا کر رہ جاتا ہے اور خالق مطلق کا پتہ نہیں دیتا۔ ماورائے طبیعیات میں حقیقت اشیاء کے متعلق جو طریق استدلال اختیار کیا جاتا ہے۔ وہ حاضر و موجود اور غائب یعنی انتہائی تخیل کی درمیانی خلیج کو پُر نہیں کرتا بلکہ یہ طریق استدلال تو بذات خود محتاج استدلال ہے کیونکہ یہ مسئلہ زیر بحث ہی کو مسلّمہ کے طور پر تسلیم کر کے آگے چلتا ہے۔

روایتی استدلال کی اہمیت اس وقت ظاہر ہو سکتی ہے جب ہم یہ دکھا سکیں کہ خیال اور ہستی اصل میں ایک ہی شے ہے۔ اس کی صورت صرف یہی ہے کہ ہم قرآن کریم کے دیئے ہوئے سراغ پر چل کر خود حال وارد کریں اور اس حال کے امتحان میں اس کی توضیح کریں۔ قرآن کریم بیرونی و داخلی تجربہ کو منتہائے صداقت کی علامات بتا رہا ہے۔ منتہائے صداقت کی جو کیفیت اشارات علامات کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے تین درجے ہیں۔ اوّل مادی، دوم روحانی، سوم ارادی۔ یہی تین درجے علم طبیعیات، علم حیات و علم نفسیات کے موضوعات ہیں۔

مادی سطح: مادہ کے کیا معنی ہیں۔ علم طبیعیات اپنے ابتدائی دور میں مادہ کو ایک ایسی شے سمجھتا تھا جو خلائے محض کو پُر کر

رہا ہے اور ہمارے قوائے حسی کی غیر معلوم وجہ بن رہا ہے۔ برگلے کی نکتہ چینی اور انگریز سائنس دان اور ماہر علم ریاضی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے اعتراضات نے مادیت کے قدیم نظریہ کو ناقابل قبول ٹھہرا دیا۔ یہ نظریہ قدرت کے ایک نصف کو خواب اور دوسرے نصف کو محض قیاس بنا کر چھوڑ دیتا تھا۔ اسی طرح علم طبیعیات کو خود اپنی پیدا کی ہوئی بنیاد کی دیکھ بھال کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی اور آخر کار اسے اپنے بنائے ہوئے بت کو توڑنے کی وجہ مل گئی۔ تجرباتی روش نے جو سائنس کی مادیت کے لئے ضروری تھی، آخر کار مادہ کے متعلق پہلے خیال کے خلاف ایک بغاوت پیدا کر دی اور آئنسٹائن نے تو اس خیال پر اور بھی ضربیں لگا دیں۔

اسی طرح زمانہ حاضرہ کی سائنس برگلے کے اعتراض سے متفق ہو گئی جسے پہلے پہل سائنس کی بنیادوں پر حملے سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ علم ریاضیات کی اساس پر تنقید کرنے سے یہ مزید انکشاف ہوا کہ کسی خاص پیکر محسوس کے متعلق قیاس یا دعویٰ قائم کرنا جو معلوم موضوعات سے بے نیاز اور آزاد ہو، ناقابل عمل ہے۔ قدرت کی آزادانہ ہستی کا مسئلہ جگہ کے مطلق ہونے کے مسئلے سے چولی دامن کا ساتھ رکھتا ہے۔

اس موقع پر مقرر نے جگہ کے متعلق یونانی فلسفیوں کے رویہ کا تذکرہ کرتے ہوئے زینو کے وہ دلائل پیش کئے جو اس نے حرکت کی حقیقت کے خلاف دیئے ہیں اور زینو کے بعید از قیاس اور صحیح نظریات پر برگساں اور رسل کے خیالات کی بحث کی۔ پھر آپ نے آئنسٹائن کا نظریہ اضافیت بیان کیا اور کہا یہ زینو کے نظریوں تک پہنچنے کا دوسرا طریق ہے۔ اس بحث کے نتیجہ کے طور پر مقرر نے کہا کہ نظریہ اضافیت کا لب لباب یہ ہے کہ معلوم و موجود کی حیثیت ترکیبی میں خیال کے عنصر کا وجود تسلیم کیا جائے۔

آگاہی اور علم

علامہ اقبال نے اظہار کیا کہ باخبر ہونے کی حالت (آگاہی) کو زندگی سے انحراف و تجاوز کرنا خیال کیا جا سکتا ہے۔ اس کا مقصد و مدعا یہ ہے کہ زندگی کے اقدام کا راستہ روشن کرنے کے لیے ایک مشعل مہیا کی جائے۔ آگاہی کو مادہ کی مختلف حالتوں کے مظاہر سے تعبیر کرنا اس کی آزادانہ سرگرمی کا انکار کرنا ہے اور علم کی حقیقت سے انکار کرنا ہے۔ جو آگاہی یعنی باخبر ہونے کی حالت کا اصطلاحی نام ہے۔ پس آگاہی زندگی کے خاص روحانی اصول کے ایک پہلو کا نام ہے لیکن ہم خاص روحانی قوت و طاقت کا تصور ہی نہیں کر سکتے مگر اس صورت میں کہ اس کے ساتھ عناصر محسوس کے ایک معین مجموعہ کا تعلق ہو جس کی وساطت سے روحانی قوت اپنا اظہار کر رہی ہو۔ اس لیے ہم عناصر محسوس کے اس معین مجموعہ ہی کو روحانی قوت کی آخری آماجگاہ فرض کر لیتے ہیں۔

مادہ کے متعلق نیوٹن کے انکشافات اور تاریخ ارتقائے قدرت میں ڈارون کے انکشافات کے باعث لوگ زندگی کا تصور بھی مشین کی طرح کرنے لگے ہیں لیکن زمانہ حاضرہ کے علم الحیات نے ثابت کر دیا ہے کہ زندگی پر اس تصور کا اطلاق کرنا ناکافی ہے۔ ایک ایسی کل کا خیال ہی جو اپنے آپ کو برابر قائم رکھتی اور بار بار پیدا کرتی ہے اپنی نفی آپ کر دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زندگی ایک اساسی اور بنیادی شے ہے اور کیمیاوی اور طبعی مراحل سے مقدم ہے۔ زندگی کو کل کی طرح تصور کرنے کے بعد ماننا پڑے گا کہ ادراک و فہم بھی طریق ارتقا ہی کی پیداوار ہے۔ اسے تسلیم کرنے کے بعد سائنس خود اپنے وضع کردہ تفتیش و تحقیق کے ابتدائی اصول سے متصادم ہو جاتی ہے۔ وقت کے اندر قدرت کے سفر کرنے کی خاصیت تجربہ اور واردات قلبی کا مخصوص پہلو ہے۔ جس پر قرآن نے خاص طور پر زور دیا ہے۔ غالباً حقیقت کے منتہا تک پہنچنے کے لئے یہ بہترین سراغ ہے۔

وقت کا عرفان

اس موقع پر مقرر نے قرآن کریم کی بعض آیات پڑھ کر سنائیں جن پر ان کی بحث کا انحصار تھا۔ اور آگاہ اور باخبر

تجربے کی حالت کا تذکرہ کرتے ہوئے آپ نے کہا کہ خودی اپنے آپ کو دو پہلوؤں میں ظاہر کرتی ہے۔ ایک تو عرفان کا پہلو ہے۔ دوسرا فاعلیت کا پہلو ہے۔ فاعلیت کی صورت میں خودی جگہ کی دنیا سے تعلق رکھتی ہے۔ خودی کا فاعل پہلو اس وقت میں رہتا ہے جسے ہم کلاک کا وقت کہتے ہیں۔ عرفانی حالت میں خودی وقت کے حقیقی سمندر میں تیرتی ہے۔ عرفانی حالت میں وقت کی اصل ماہیت معلوم ہو جاتی ہے۔ یعنی ایسا تغیر جو یکے بعد دیگرے نہیں ہوتا۔ اس حالت میں حرکت بھی ہے اور تغیر بھی لیکن یہ حرکت اور تغیر تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک دوسرے میں اس طرح الجھے ہوئے ہیں کہ یکے بعد دیگرے نہیں آ سکتے۔ عرفانی حالت کے نزدیک وقت کی حیثیت صرف "حال" ہے جسے فاعل حالت میں آ کر ہم متعدد حالوں کے ایک سلسلہ میں شمار کرنے لگتے ہیں جس طرح کہ تسبیح کے منکے گنے جائیں۔

شخصیت کا حاوی اور مکمل ہونا

مقرر نے قرآن کریم کی آیات کا حوالہ دے کر اس امر کی تشریح کی کہ عرفانی حالت میں پہنچ کر خودی کس طرح جگہ اور وقت کے یہاں اور وہاں اور اب اور تب کے یکے بعد دیگرے آنے والے سلسلہ کو ایک ہی ٹھوس اور لامتناہی فضا میں تبدیل کر دیتی ہے۔ اس سلسلہ میں مقرر نے لفظ "تقدیر" کے معنوں پر بھی روشنی ڈالی اور کہا کہ تقدیر وقت کو دیکھنے کے طریق کا نام ہے۔ کسی چیز کی تقدیر کے یہ معنی نہیں کہ قسمت باہر بیٹھ کرائے کام کرنے والے کی طرح توڑ مروڑ رہی ہے بلکہ تقدیر کسی شے کی داخلی ممکنات کا نام ہے جو بیرونی دباؤ کے زیر اثر آئے بغیر یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

اس کے بعد مقرر نے برگساں کے نظریہ حیات حیوانی کے اختلافات اور آگاہی کی حالت سے متعلق اس کی تشریح کی بیچارگی کا تذکرہ کیا اور کہا کہ فہم و ادراک کے متعلق برگساں کا یہ خیال کہ یہ مخصوص مرکزی کا نام ہے ایک جزوی حیثیت رکھتا ہے۔ مقرر نے کہا کہ خیال عمیق نہ حرکت بھی رکھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خیال حقیقت کو اعداد و شمار کے ٹکڑوں میں تقسیم بھی کر دیتا ہے۔ اس کا اصل کام تجزیہ اور واردات قلبی کے عناصر کو یکجا جمع کرنا ہے۔ اسی حیثیت میں یہ بھی زندگی کی طرح ایک ترکیب و ترتیب رکھتا ہے۔ آگاہی کی واردات قلبی میں خیال اور زندگی ایک دوسرے میں جذب ہو جاتے ہیں اور ایک ہی جاتے ہیں۔ برگساں کی تشریح کا نقص اس امر سے بھی ظاہر ہے کہ وہ زندگی کے اضطراب کو اپنی پیدائشی آزادی میں مطلق العنان اور کسی مقصد کی روشنی کے بغیر تصور کرتا ہے۔

مقرر نے مقصود و مدعا کے مختلف معانی کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ واقعی زندگی کا طریق عمل سبب و علل کے طریق استدلال کی طرح ہے کیونکہ اس زندگی میں قریبی منزل طے کر کے حرکت کی جاتی ہے اور اس طرح پے در پے منازل نئے مقاصد نئے مطمح نظر پیدا کیے جاتے ہیں اور جوں جوں زندگی پھلتی پھولتی ہے، اس کا پیمانۂ قیمت بھی بڑھتا جاتا ہے۔

انا الموجود کی منزل

مقرر نے کہا کہ جب ہم اپنے اندر وقت کی ماہیت آخری کو محسوس کرنے لگتے ہیں تو یہ تجربہ ہماری توجہ اس خیال کی طرف کرتا ہے کہ ایک تہ خانۂ حقیقت بھی ہے جہاں جا کر خیال، زندگی اور مقصد ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک ہی جاتے ہیں۔ ہم اس ایک کے متعلق خودی کی وحدانیت کے سوا اور کچھ نہیں خیال کر سکتے۔ برگساں کی غلطی یہ

ہے کہ اس نے وقت کو خودی سے پہلے رکھا ہے حالانکہ خودی ہی وقت کو پیدا کرتی ہے نہ خالص جگہ اور نہ خالص وقت میں یہ صلاحیت ہے کہ موجودات و حادثات کی لاانتہا تعداد پر حاوی ہو سکے۔ یہ خودی کی عرفانی حالت ہی ہے جو سب پر حاوی ہے خالص وقت اور جگہ کی فضا میں تیرنا خودی کا کام ہے اور اس حالت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ میں موجود ہوں۔ زندہ وہی ہے جو انا الموجود کا نعرہ لگا سکتا ہو۔ فضائے حیات کو انانیت سے متصف کرنے کے یہ معنی نہیں کہ ہم خدا کو بھی انسان کی صورت میں تصور کرنے لگیں بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ہم زندگی کو محض احساس آب جاری خیال نہ کریں بلکہ یہ سمجھیں کہ زندگی تعمیری مقاصد کے لیے پیدا ہوئی ہے اور اس کے سامنے اصول ہے، سرگرمی ہے اور نظام ہے۔

(۲۳ر جنوری ۱۹۲۹ء)

جنوبی ہند کی اسلامی خبریں (انقلاب کا خاص ہفتہ وار مکتوب)

حاجی جمال محمد صاحب جناب حاجی صاحب کا نام نامی سارے ہندوستان کے علمی حلقوں میں خطبات اسلامیہ مدراس کی وجہ سے خاص طور پر مشہور و معروف ہو چکا ہے۔ آپ کے والد بزرگوار جناب مرحوم ساہوکار حاجی جمال محی الدین صاحب راؤتھر نہایت مخیر اور فیاض سیٹھ تھے۔ وہ پرانی وضع کے مسلمان تھے۔ علما کا ان پر بڑا اثر تھا۔ قرآن خوانی اور تفسیر و عقاید کی تعلیم پر بے حد توجہ اور عمل تھا۔ انہوں نے اپنے خاص روپیہ سے مدرسہ جمالیہ آج سے پچیس برس پیشتر عربی تعلیم کے لیے قائم کیا۔ اس کے استحکام کے لئے کافی املاک کو وقف کر دیا اور اپنے فرزند حاجی جمال محمد صاحب کو اس مدرسہ اور وقف کا متولی مقرر فرما دیا۔ سب سے بڑی فیاضی آپ کی جو پبلک کے روبرو جناب حکیم اجمل خاں مرحوم کی وجہ سے مشتہر ہوئی وہ ترکی ہلال احمر فنڈ کو ایک لاکھ روپیہ کا بیش بہا عطیہ تھا۔ اس عطیہ کا سہرا خاص طور پر حاجی جمال محمد صاحب ہی کے سر ہے۔ اگر آپ کی کوشش نہ ہوتی تو آپ کے والد بزرگوار اس شریفانہ مقصد کے لئے اتنا بھاری عطیہ نہ دیتے۔ موپلا شورش کے بعد جب غریب اور مفلس موپلے مسلمانوں کی حالت نہایت ہی قابل رحم ہو گئی تو اس وقت بھی جناب حاجی جمال محی الدین صاحب کو دینی جوش آیا اور ان کی تائید کے لئے انہوں نے پچیس ہزار روپیہ کا عطیہ عنایت فرمایا۔ اس لائق باپ کے لائق فرزند نے بھی اپنے باپ کے قدم بقدم عمل کیا ہے۔

جو خدمت حاجی جمال محمد صاحب نے اسلام کی اور دین اسلام کی خطبات اسلامیہ مدراس قائم کر کے کی ہے، اس کی مثال ہندوستان میں نہیں ملتی۔ آپ نے وہ نہایت عمدہ کام کیا ہے جو علی گڑھ میں پچیس برس پیشتر ہونا چاہیے تھا۔ اگرچہ علی گڑھ میں مہاراجہ الور کا فیاضانہ عطیہ سالانہ مبلغ چھ ہزار روپیہ اسلامی دینی درس کے لئے موجود ہے لیکن علی گڑھ نے غالباً اب تک اس مد میں کوئی عملی کارروائی نہیں کی۔ سیرت نبوی پر مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کے علاوہ خطبات اسلام کے تمدنی پہلوؤں پر مولانا محمد مارماڈیوک پکتھال کے فصیح لیکچر اور علامہ سر محمد اقبال کی فلسفیانہ تقاریر بعنوان "اسلام و تمدن جدید" خود علوم عقلی و نقلی کے بہترین نمونے ہیں۔ علامہ اقبال کی تقریروں نے تو خطبات اسلامیہ مدراس کو چار چاند لگا دیے ان تقریروں کی خواہش بنگلور، میسور اور حیدر آباد میں بھی ہوئی۔ ان تینوں مقامات کی تشنگی کسی حد تک بجھی۔ علی گڑھ اب بھی تشنہ لب ہے۔ مدراس کے خطبات اسلامیہ کا سہرا جناب حاجی

جمال محمد صاحب ہی کے صرفہ سے ہے۔ سنہ ۱۹۲۷ء کے اواخر میں جناب مولینا سید سلیمان صاحب ندوی کے اصرار پر ندوۃ العلماء کے لیے حاجی صاحب نے تیس ہزار روپیہ کا چندہ صرف شہر مدراس سے دلوا دیا، خود دس ہزار روپے دیئے اور باقی روپیہ فراخ دلی سے دلوا دیا۔ گزشتہ سال کے اواخر میں ڈاکٹر انصاری اور مولانا ابوالکلام آزاد کو مدراس سے خالی ہاتھ جانے نہ دیا۔ دہلی کی جامعہ ملیہ کے لئے خود اپنی طرف سے اور اپنے فرزند بھائیوں اور عزیزوں کی طرف سے بائیس ہزار روپیہ دیا۔ اور اٹھائیس ہزار روپیہ اور مسلمانوں سے دلوا دیا۔ غرض پچاس ہزار روپیہ کی رقم جامعہ ملیہ کو دی گئی یہ سب جناب حاجی جمال محمد صاحب ہی کی کوشش تھی۔

علامہ اقبال کی رائے

آپ کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات نہایت قابل تعریف ہیں علامہ ممدوح فرماتے ہیں کہ ایک شخص جو کروڑوں روپیہ کی تجارت کرے۔ نہایت سادہ لباس پہن کرے لیکن فلسفہ اور سائنس کے دقیق سے دقیق مسائل پر نہایت آسانی کے ساتھ بحث کرے وہ شخص آپ میں (اہلِ مدراس میں) موجود ہے۔ ایسا شخص اب اسلام کی خدمت میں مصروف ہے۔

(۱۴ر جولائی سنہ ۲۹ء)

حضرت علامہ اقبال دکن میں

گورنمنٹ گیسٹ ہوس حیدرآباد دکن
۱۵ر جنوری سنہ ۱۹۲۹ء

برادرم السلام علیکم۔ کئی دن کے بعد آپ کو خط لکھنے بیٹھا ہوں۔ خیال تھا کہ حالات سفر کی مختصر کیفیت قلمبند کرکے دوسرے تیسرے آپ کو بھیجتا رہوں گا مگر مدراس کے پروگرام ہی نے ناطقہ بند کر دیا۔ تین دن میں پندرہ منٹ کی مسلسل اور پرسکون فرصت بھی نصیب نہ ہوئی۔ سیٹھ محمد حسن صاحب نے جس طرح فراخ دلی سے ایڈریسوں اور دعوتوں کو مختلف افراد اور انجمنوں کی طرف سے قبول کر لیا تھا۔ اسی طرح سختی سے ہمیں اوقات کی پابندی پر مجبور رکھا پھر بھی انھیں یہ شکایت رہی کہ کئی افراد اور کئی انجمنیں مجھ سے خفا ہیں کہ میں نے ان کی دعوتوں کو آپ کے لئے قبول نہ کیا۔

لکچروں پر اجتماع

مدراس میں تینوں لکچروں کے دن عظیم الشان اجتماع دیکھنے میں آیا۔ جنوبی ہند کے برہمن علماء اب تک مذہب و فلسفہ کے مسائل میں خاص دلچسپی رکھتے ہیں۔ مدراس، بنگلور، میسور ہر جگہ یہ بات مشاہدہ میں آئی۔ تینوں لکچروں کے اقتباسات تمام مشہور انگریزی اخبارات یعنی ہندو، سوراجیہ، مدراس میل، جسٹس، ڈیلی ایکسپریس وغیرہ میں شائع ہوئے قریباً ہر اخبار نے ڈاکٹر صاحب کا فوٹو شائع کیا۔ مدراس کے ایک ہندو پروفیسر فلسفہ کی ایک چٹھی "ہندو" میں چھپی۔ غالباً وہ آپ کو بھیج چکا ہوں۔ "سوراجیہ" میں ٹرکی کے متعلق جو انٹرویو نکلا، اس کی کاپی بھی آپ کو روانہ کی تھی اس انٹرویو کے مضمون پر "سوراجیہ" نے ایک مقالہ افتتاحیہ مذہب، سیاسیات اور تعلیم کے عنوان سے لکھا۔ غالباً نظر سے گزرا ہوگا۔

سپاس نامے

انجمن ترقی اردو مدراس اور ہندی پرچار سبھا کی طرف سے ڈاکٹر صاحب کو جو ایڈریس دیئے گئے، ان کی کاپیاں

بھیجتا ہوں۔ ڈاکٹر صاحب کی طرف سے جو جواب دونوں انجمنوں کو دیا گیا۔ وہ مدراس اور بنگلور کے بعض اخبارات میں شائع ہو چکا ہے۔ اردو کاپی ہاتھ میں اس وقت نہیں۔ "جسٹس" میں جو اس تقریر کا ترجمہ شائع ہوا ہے۔ وہ ملفوف ہے۔

خواتین کا سپاسنامہ

خواتین مدراس کی طرف سے جو ایڈریس پیش ہوا، اس کے حالات بہت دلچسپ ہیں۔ خواتین کے ایڈریس کے جواب میں جو تقریر قبلہ نے فرمائی، اس کا نفس مضمون ہر مسلمان خاتون کے کانوں تک پہنچنا چاہیے۔ آج یا کل ایک کاپی اس تقریر کی بھیجوں گا۔ نہ وقت ملا تو لاہور آ کر دوں گا۔

ماہی خانہ

مدراس کا ساحل سیر کی دلفریب جگہ ہے۔ یہاں کا ایکوریم (ماہی خانہ) خالق برحق و صانع حقیقی کی شان خالقیت کا یگانہ مظہر ہے۔ خدا کی بحری مخلوق اپنے حقیقی حسن اور رنگینی میں کبھی آج تک نہ دیکھی تھی۔ تعجب ہے اگر ساحل بحر کے انسان بھی خدائے پاک کی ہستی کے منکر رہیں۔ یہاں تو کوئی کافر بھی پیدا ہی نہیں ہونا چاہیے۔ میرے خیال کے لیے ان مچھلیوں کا وجود خالق ارض و سما کی ہستی کا حتمی ثبوت ہے۔

بنگلور میں خیر مقدم

۸ جنوری کی شام کو چل کر ۹ کی صبح کو ہم بنگلور کنٹونمنٹ پہنچے۔ ساڑھے چھ بجے گاڑی پہنچتی ہے۔ مسلمانان بنگلور ہزاروں کی تعداد میں سٹیشن پر ڈاکٹر صاحب کے استقبال کو جمع تھے۔ پھولوں کے ہار اس ملک میں خاص طرز کے بنتے ہیں۔ یہاں معلوم ہوا کہ ہار بنانے میں بھی "آرٹ" کی ضرورت ہے۔ بڑے بڑے قیمتی ہار تیار ہوتے ہیں۔ پانچ دس روپیہ عام اچھے ہار کی قیمت ہے۔ ایک نمونہ ساتھ لا رہا ہوں۔ آپ کو دکھاؤں گا۔ بنگلور کنٹونمنٹ سٹیشن پر فخر التجار حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ اور مولوی حاجی عبد الغفور صاحب ڈاکٹر صاحب سے سب سے پہلے ملے۔ "عملۂ الکلام" نے "اقبال نمبر" سٹیشن پر پیش کیا۔ فخر التجار حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ اور مولوی عبد الغفور صاحب کے ہمراہ موٹر میں سیٹھ صاحب کی کوٹھی (الکس لاج) کو روانہ ہوئے۔ چونکہ لوگوں نے موٹر کے ساتھ دوڑنا شروع کر دیا۔ اس لیے قریباً نصف میل تک موٹر کو بہت آہستہ لے جانا پڑا۔

مسلم لائبریری کا سپاس نامہ

دس بجے کے قریب مسلم لائبریری بنگلور کی طرف سے ڈاکٹر صاحب کو ایڈریس دیا گیا۔ امین الملک دیوان مرزا اسمٰعیل چیف منسٹر میسور صدر رہے۔ جلسہ کی کارروائی "الکلام" میں شائع ہو چکی ہے اور غالباً آپ کی نظر سے گزری ہوگی۔ شام کو انٹرمیڈیٹ کالج بنگلور کے صحن میں زیر صدارت ڈاکٹر میران ڈائریکٹر محکمہ تعلیمات میسور عام جلسہ منعقد ہوا۔ جس میں بنگلور کے ہزاروں تعلیم یافتہ لوگ مسلمان اور غیر مسلمان سب جمع ہوئے۔ اس کی روداد بھی بنگلور ٹائمز اور الکلام وغیرہ میں نکل چکی ہے۔

روانگی میسور

۱۰ جنوری کی صبح کو ریاست کی موٹر میں میسور کو روانہ ہوئے۔ رستہ میں "سوا سمدرم" کے مقام پر ریاست میسور کا بجلی پیدا کرنے کا کارخانہ دیکھا۔ سوا چار بجے کے قریب میسور پہنچ گئے۔ چونکہ ہز ہائینس مہاراجہ صاحب میسور مدعو فرما چکے تھے۔ اس لئے موٹر سیدھی گورنمنٹ میسور کے گیسٹ ہاؤس میں لے گئی۔ عجیب پر فضا مقام ہے۔ میسور شہر کی سڑکوں کی صفائی اور بجلی کے انتظام کے بھی کیا کہنے۔ بہت کم شہر ہندوستان میں اتنے صاف ستھرے اور پُر فضا ہوں گے۔ قدرت بھی اس مقام پر خوب مہربان ہے مگر انسانی حسن انتظام بھی داد کا مستحق ہے۔ رستہ میں سری رنگپٹم سے

چپ چاپ گزر گئے۔ اسی روز شام کو یونیورسٹی میسور نے لیکچر کا انتظام کر رکھا تھا چنانچہ چھ بجے مسٹر جاذی وائس چانسلر میسور یونیورسٹی کے زیر صدارت جلسہ منعقد ہوا۔ اکثر برہمن اور غیر برہمن فضلا جلسہ میں شریک ہوئے۔ تمام ٹاؤن ہال حاضرین سے بھرا ہوا تھا۔

سد کاویری

اگلے دن صبح نو بجے کے قریب سری رنگپٹم کے دیکھنے کے لئے روانہ ہوئے۔ رستہ میں وہ سد کاویری (DAM) دیکھی جس کی بنیاد سلطان شہید (ٹیپو) نے رکھی تھی اب اس کا نام "کرشنا راج ساگر" رکھا گیا ہے۔ سلطان شہید کا بنیادی پتھر جس پر فارسی زبان میں ایک اہم کتبہ ہے "ساگر" کے ایک مہرے پر نصب کر دیا گیا ہے۔ یہ پتھر سد کی تعمیر کی ابتدا میں دو چار سو گز کے فاصلہ پر اتفاق ہی سے پتھروں میں پڑا مل گیا۔ مہاراجہ صاحب میسور کی عالی حوصلگی ہے کہ انھوں نے اس پتھر کو ضائع نہیں ہونے دیا بلکہ سد کے اوپر عام گزرگاہ کے قریب اسے نصب کرا دیا ہے۔ کتبہ کا انگریزی ترجمہ بھی مرمر کے ایک ٹکڑے میں کندہ کر کے ساتھ نصب کر دیا گیا ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر مہاراجہ دریائے کاویری کی اس مصنوعی جھیل کا نام بھی سلطان شہید کی یادگار کے طور پر "سد سلطانی" ہی رکھتے۔ کتبہ میں DAM کی جگہ سلطان نے لفظ "سد" کا استعمال کیا ہے۔ مگر خیر چونکہ تکمیل اس تعمیر کی مہاراجہ بہادر نے کی ہے۔ اس لئے ان کے نام پر اس کا نام رکھا جانا بھی بہت موزوں و مناسب ہے۔ "کرشنا راج ساگر" کو دیکھنے کے بعد ہم اس مقام سفر پر پہنچے۔

سری رنگپٹم

سری رنگپٹم دیکھا اور خوب دیکھا۔ کاش آپ ساتھ ہوتے۔ وہاں کے حالات کیا لکھوں اور کیا نہ لکھوں۔ اس چھوٹے سے مکتوب میں سری رنگپٹم کا ذکر بھی مناسب نہ سمجھتا تھا۔ میں اس "حدیث" کا آپ کو تشنہ رکھوں گا۔ میں نہیں چاہتا کہ یہ "داستان" کوتاہی کی نظر ہو جائے۔ سری رنگپٹم ایک جزیرہ ہے جو کاویری کی دو شاخوں کے درمیان واقع ہے۔ ایک حصہ میں قلعہ ہے (میں بھول گیا قلعہ تھا) باقی حصہ میں شہر آباد تھا جس کی آبادی سلطان کی شہادت کے چار پانچ سال بعد بھی دو تین لاکھ سے کم نہ تھی۔ یہ ۱۸۰۳ء یا ۱۸۰۴ء کا ذکر ہے۔ آج اس ویرانہ میں زائرین "گنبد" کی تعداد ساکنان سری رنگپٹم سے سال میں سیکڑوں مرتبہ زیادہ ہو جاتی ہوگی۔

مزار شہید

مزار شہید کے تمام کتبے نقل کر کے لا رہا ہوں۔ "دریا دولت" اور "مسجد اعلیٰ" کی تصویریں نہ ملے۔ "گنبد" کی ایک آدھ تصویریں ہیں۔ منتظر رہو مگر تصویروں ان نقشوں اور خاکوں میں مضمون اور سفرناموں میں کیا دیکھو گے خدا توفیق دے تو دس دن کی فرصت نکال خود وہاں پہنچو اور دیکھو۔ میں اصل نفس مضمون کو اس مکتوب میں چھیڑوں گا بھی نہیں اور اگر میرے پہنچنے پر اس کے تذکرہ پر مجھے مجبور کرو گے تو تمام "داستان" پر ظلم کرو گے۔ تمام دن سری رنگپٹم گزرا۔ ریاست کی طرف سے "دریا دولت" میں دوپہر کے کھانے کا انتظام تھا۔ چونکہ ۶ بجے مسلمانان میسور کی طرف سے ڈاکٹر صاحب کو ایڈریس دیا جانے والا تھا اس لئے ہم چھ سے پہلے گیسٹ ہوس میں پہنچ گئے۔

مسلمانان میسور کا سپاسنامہ

ٹاؤن ہال میں زیر صدارت نواب غلام احمد صاحب کلامی جلسہ ہوا۔ تلاوت قرآن مجید کے بعد غلام محمد صاحب عرف علی جان نے اپنے "آرکیسٹرا" کے تمام ساز و سامان کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کی

دو تین نظمیں رقت انگیز سروں میں سنائیں۔ جلسہ کا یہ رنگ اور یہ اہتمام کبھی نہیں دیکھا۔ تقریروں کی روداد آپ "الکلام" میں پڑھ چکے ہوں گے۔ ڈاکٹر صاحب کی یہ تقریر بھی نہایت اہم تھی۔ میسور یونیورسٹی کے فلسفہ کے پروفیسر صاحب نے ڈاکٹر صاحب کے بعد تقریر کی جس میں ان کے پچھلے دن کے لیکچر کی دل کھول کر داد دی اور کہا کہ اس مضمون پر آج تک کسی نے اس قدر محققانہ نظر نہ ڈالی ہو گی۔ ڈاکٹر اقبال کو مسلمان ہزار "اپنا" کہیں مگر وہ سچے ہیں کسی ایک مذہب یا جماعت کی ملکیت نہیں۔ اگر مسلمانوں کو یہ ناز ہے کہ اقبال ان کا ہم مذہب ہے تو ہم ہندوستانیوں کو یہ فخر کم نہیں کہ اقبال ہندوستانی ہے۔ جلسہ نہایت کامیابی سے ختم ہوا۔

بنگلور واپسی جلسہ کی روح رواں میسور کے مشہور رئیس اور تاجر سیٹھ محمد ابا تھے۔ انہوں نے ہی ایڈریس بھی پڑھا۔ صبح نو بجے ڈاکٹر صاحب ہز ہائینس مہاراجہ صاحب بہادر سے ملاقات فرما چکے تھے۔ مہمانداری کے فرائض سپرنٹنڈنٹ مہمان خانہ کے علاوہ جناب صادق شاہ صاحب اسسٹنٹ سکرٹری ہز ہائینس مہاراجہ صاحب سر انجام دیتے رہے۔ ان قابل و با اخلاق اصحاب نے ہر طرح ڈاکٹر صاحب کو آرام و سہولت بہم پہنچانے کی کوشش کی۔ اگلے دن صبح ڈاکٹر صاحب میسور یونیورسٹی کے شعبۂ نفسیات عملی کے دیکھنے کے لیے تشریف لے گئے۔ وہاں چند دلچسپ تجربے دیکھے۔ پھر فوٹو بھی اتارے گئے۔ ۱۱ جنوری دوپہر کو ہم موٹر پر واپس بنگلور آ گئے۔ راہ میں چاند پٹم کے مقام پر اور ایک اور مقام پر مسلمان پھولوں کے ہار لیے کھڑے تھے۔ چاند پٹم میں نواب حیدر علی اور سلطان ٹیپو کے پیروں کے مزار دیکھے۔ ان پر فاتحہ کہی۔ پانچ بجے کے قریب پھر بنگلور میں حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ کی کوٹھی پر پہنچ گئے۔

سر اسمٰعیل سیٹھ یہ بزرگ بھی یکتائے روزگار ہیں۔ اسی سال سے اوپر کا سن ہو گا مگر جوانوں میں وہ قوت عمل اور زندگی کا وہ رنگ نہیں، جو ان میں ہو گا۔ قومی امور میں ان کی سرگرمیاں، بیان اور مسلمان رؤسا و تجار کے دلوں میں رشک پیدا کر رہی ہیں۔ گوشہ ہسپتال (پردہ دار زنانہ ہسپتال) کی تعمیر کے لیے لاکھوں روپیہ دے چکے ہیں۔ عالی شان مسجدیں بنوا چکے ہیں۔ تعلیم میں لاکھوں روپے دیے ہیں۔ حاجی سر اسمٰعیل سیٹھ تمام ہندوستان کے مسلمانوں میں سب سے بڑے بین الاقوامی تاجر ہیں۔ کلکتہ، بمبئی، مدراس ہر جگہ بڑی بڑی دکانیں ہیں۔ کولار گولڈ فیلڈز (سونے کی کان) میں آپ کے حصے ہیں۔ غرض کروڑوں کے مالک ہیں۔ کروڑوں کی تجارت کرتے ہیں۔ پانچ بیٹے ہیں مگر کسی کو معلوم نہیں کہ باپ کے پاس کتنا روپیہ ہے اور کہاں کس کس بنک میں ہے۔ اس بڑھاپے میں تمام دفتر کا کام اوقات کی پابندی کے ساتھ خود کرتے ہیں۔ کلرک خزانچی سب خائف رہتے ہیں۔

کاروبار تمام کاروبار انگریزوں سے ہے۔ گھر میں ایک انگریز خاتون جیری نام عرصہ ۲۶ سال سے ملازم ہے۔ بڑی تعلیم یافتہ اور با اخلاق عورت ہے۔ تمام چھوٹے بڑے امور کی نگرانی اس کے ذمے ہے۔ خود انگریزی بولتے ہیں مگر کہتے ہیں کہ میں انگریزی لکھنا پڑھنا نہیں جانتا۔ کسی بیماری کی وجہ سے سال میں چند مہینے یورپ بسر کرتے ہیں۔ اب مارچ میں ولایت جانے والے ہیں۔ ایک دعوت سے واپسی پر ڈاکٹر صاحب کو موٹر میں بیٹھے فرمانے لگے کہ "ڈاکٹر صاحب میں انگریزی دان نہیں ہوں۔" ڈاکٹر صاحب نے جواب دیا کہ قبلہ آپ انگریزی دان تو نہیں مگر "انگریز دان" ضرور ہیں۔ آپ کو انگریزی جانتے

کی چنداں ضرورت نہیں۔ اس روز شام کی دعوت بنگلور کے ایک اور امیر تاجر محمد علی صاحب کے ہاں تھی۔ تمام معززینِ شہر مدعو تھے۔ ۱۴ر جنوری کی صبح کو ساڑھے آٹھ بجے بنگلور سے میٹر گیج پر حیدر آباد کو روانہ ہوئے۔

حیدر آباد میں استقبال

جناب سید غوث محی الدین صاحب ایڈیٹر "الکلام" میسور بھی ہمارے ساتھ گئے اور اب حیدر آباد میں ہم یہاں کل ۱۴ر جنوری کی صبح کو پہنچے۔ ہمیں سکندر آباد کے سٹیشن پر اترنا تھا۔ "فلک نما" گزر کر حیدر آباد کے سٹیشن پر گاڑی پہنچی ہی تھی کہ مسلمان بچے قطاروں میں کھڑے ہوئے تھے "چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا" گانے سنے گئے۔ جناب اے ایچ انصاری رجسٹرار عثمانیہ یونیورسٹی، سید ہاشمی فرید آبادی، سید مطلبی، منشی خلیل الرحمن صاحب اور کئی اور اصحاب جن کے نام نامی سے میں آشنا نہ ہو سکا۔ اسی اسٹیشن پر استقبال کو موجود تھے۔ گاڑی ہی میں چائے لے آئے۔

نظام گورنمنٹ کے مہمان

وہیں ڈاکٹر صاحب کو یہ اطلاع دے دی گئی کہ آپ اعلیٰ حضرت حضور نظام کی گورنمنٹ کے مہمان ہیں۔ اس لئے آپ کو گورنمنٹ کے گیسٹ ہاؤس (مہمان خانہ) میں جانا ہوگا۔ سکندر آباد کے سٹیشن پر پہنچے تو سر اکبر علی حیدری، مولانا عبد اللہ العمادی، خلیفہ عبد الحکیم صاحب، سید ابراہیم ندوی اور دیگر اکابر علمائے عثمانیہ یونیورسٹی استقبال کے لئے کھڑے تھے۔ ہار پہنانے کی رسم ہو چکی تو ڈاکٹر صاحب تو سر اکبر علی حیدری کے ہمراہ ہوئے اور خلیفہ صاحب مجھے لے کر گیسٹ ہاؤس پہنچ گئے۔ حیدر آباد کے متعلق کیا لکھوں۔ آپ یہاں کئی سال رہ کر گئے ہیں۔ یہیں گیسٹ ہاؤس ہے۔ اس میں ہم ہیں۔ سامنے "حسین ساگر" ہے اور سفر کے بعض مشاہدوں کی یاد دل کی کم آب کاویری" میں خاموش لہریں پیدا کر رہی ہے۔

حیدر آباد کی شان

حیدر آباد کا خطہ بھی عجیب ہے اور غنیمت ہے۔ خدا قیامت تک اس آصف جاہی رعب و سطوت کے مدار کو قائم رکھے۔ شہر کی وسعت کئی میلوں تک ہے۔ اب تک موسیٰ ندی اور چار مینار دیکھ سکا ہوں۔ کل شام جامعہ عثمانیہ کے اکابر فضلا مولانا عمادی، سید ابراہیم صاحب ندوی۔ ڈاکٹر عبد الحق صاحب، ڈاکٹر مظفر الدین صاحب، جناب شبیر حسن جوش ملیح آبادی اور دیگر حضرات ڈاکٹر صاحب کے پاس دیر تک بیٹھے رہے۔ یہاں بھی پروگرام وہی صورت اختیار کرتا نظر آتا ہے جو مدراس، بنگلور اور میسور میں تھی۔ آج شام پہلا لیکچر ہوگا۔ کل ڈاکٹر صاحب ہز ایکسیلنسی مہاراجہ سرکشن پرشاد صاحب بالقابہ سے ملے۔

اعلیٰ حضرت کی یاد فرمائی

رات نو بجے کے قریب امین جنگ صاحب بہادر کا رقعہ آ گیا کہ اعلیٰ حضرت شہریار دکن نے ۱۸ر جنوری ۱۱ بجے صبح آپ کو ملاقات کے لیے یاد فرمایا ہے۔ اس لحاظ سے ہم اب یہاں سے ۱۹ر جنوری کی صبح کو روانہ ہو سکیں گے۔ میں دو ایک دوستوں کے ساتھ انشاء اللہ کل زیادہ دس بجے صبح گولکنڈہ دیکھنے جاؤں گا۔ باقی حالات اب انشاء اللہ زبانی عرض ہوں گے۔ والسلام

"ہمسفر"

(۲۲ر جنوری ۱۹۲۹ء)

حضرت علامہ اقبال کے فلسفیانہ خطبات اسلامیہ

علامہ ممدوح علی گڑھ تشریف لے گئے

حضرت علامہ اقبال نے گزشتہ سال مدراس کی انجمن اسلامیہ کی تحریک پر چھ خطبات مرتب کرنے کا وعدہ کیا تھا، ان میں سے صرف تین خطبے مرتب ہوئے جو اس سال کے آغاز میں مدراس، میسور اور حیدر آباد میں علامہ ممدوح نے بنفسِ نفیس سنائے تھے۔ خدا کا شکر ہے کہ اب بقیہ تین خطبے بھی مکمل ہو گئے ہیں۔ حضرت علامہ اقبال نے سر راس مسعود نواب مسعود جنگ بہادر کی درخواست پر تمام خطبے علیگڑھ مسلم یونیورسٹی میں سنانے منظور فرما لیے ہیں حضرت علامہ آج بتاریخ ۱۷ر نومبر فرنٹیر میل سے علیگڑھ جا رہے ہیں اور ایک ہفتے میں تمام خطبے ختم کر کے ۲۸ر نومبر تک لاہور واپس آ جائیں گے۔ امید واثق ہے کہ جنوری کے آغاز میں تین تازہ خطبوں کے ارشاد کے لئے حضرت علامہ مدراس اور حیدر آباد کا سفر کریں گے۔

(۱۹ر نومبر ۱۹۲۹ء)

حضرت علامہ اقبال علیگڑھ میں

طلباء، اساتذہ اور اکابر کی طرف سے شاندار خیر مقدم

(نامہ نگار خصوصی کے قلم سے)

حضرت اقبال ۱۷ر نومبر کی رات کو لاہور سے روانہ ہوئے۔ پروفیسر محمد عبد اللہ صاحب چغتائی حضرت ممدوح کے ہمراہ گئے۔ ۱۸ر نومبر کی دوپہر کو علی گڑھ پہنچے۔ سٹیشن پر اساتذہ، اکابر اور طلبا صفیں باندھے اور پھولوں کے ہار لئے کھڑے تھے۔ حضرت علامہ گاڑی سے اترتے ہی اکابر سے ملے۔ پھر طلباء نے حضرت کے گلے میں ہار ڈالے۔ اتنے ہار ڈالے کہ حضرت کا چہرہ مبارک پھولوں سے چھپ گیا۔

سٹیشن سے حضرت علامہ موٹر میں بیٹھ کر ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے بنگلے پر گئے۔ جو مسلم یونیورسٹی میں فلسفے کے چیئرمین ہیں۔ اثنا قیام علی گڑھ میں حضرت علامہ اسی بنگلے میں مقیم رہیں گے۔ سید راس مسعود صاحب ضروری کام کے لئے بھوپال چلے گئے ہیں۔ اور ۱۹ نومبر کو آنے والے ہیں۔ ڈاکٹر ضیاء الدین حضرت علامہ سے ملنے کے لئے آئے اور اپنی جدید تالیف "اسلامی ہیئت" کے متعلق گفتگو کرتے رہے۔ پروفیسر مراد نے حضرت علامہ کو یونیورسٹی کی سیر کرائی۔ شام کو ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے حضرت علامہ کے اعزاز میں اساتذہ یونیورسٹی اور بعض دوسرے اکابر کو چائے کی دعوت دی۔ مولانا عبد العزیز صاحب میمن کے ساتھ علوم مشرقی کی ریسرچ کے متعلق دلچسپ گفتگو ہوتی رہی۔ شام کے وقت خواجہ غلام السیدین کے ہاں دعوت طعام تھی۔ لیکچر سر راس مسعود کے بھوپال جانے کی وجہ سے ایک روز کے لئے ملتوی ہو گیا۔

(۲۳ر نومبر ۱۹۲۹ء)

مسلم یونیورسٹی میں علامہ اقبال کا پہلا خطبہ

عقیدت مندانِ حضرتِ علامہ کا اجتماع

(نامہ نگار خصوصی کے قلم سے)

علی گڑھ۔ ۲۰/ نومبر۔ کل صبح ہی سے علامہ اقبال کے شیدائیوں کی آمد کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ جن میں سے ڈاکٹر عطاء اللہ شاہ اور مولانا بے نظیر شاہ صاحب وارثی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ڈاکٹر ظفر الحسن نے سہ پہر شام کے چار بجے حضرت علامہ کے اعزاز میں دعوت چائے کا انتظام کیا تھا۔ سید راس مسعود بھی تشریف لے آئے۔ آپ نے ۲۰/ نومبر کو علی گڑھ موجود نہ ہونے کے متعلق حضرت علامہ سے معذرت کی۔ ساڑھے ۵ بجے شام کو لیکچر کا وقت تھا۔ اس کے لیے سٹریچی ہال منتخب کیا گیا تھا۔ حضرت علامہ کے ہال میں پہنچنے سے پیشتر سارا ہال حاضرین سے کھچا کھچ بھر گیا تھا۔ سر راس مسعود اور ڈاکٹر ظفر الحسن حضرت علامہ کے ساتھ ہال میں پہنچے۔ ڈاکٹر صاحب پہلے جلسے کے صدر تھے۔ آپ نے صدارتی تقریر میں کہا کہ تم سب 'اقبال اعظم' کو جانتے ہو۔ مجھ سے بہتر جانتے ہو۔ میں ان کا کیا تعارف کراؤں۔ میرا تعارف 'تعریف معروف بالمجہول' کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ اس کے بعد سید راس مسعود نے حضرت علامہ کے متعلق چند کلمات کہے۔ جن کا بیشتر حصہ انتہائی ذاتی عقیدت کے جذبات سے لبریز تھا۔ سید راس مسعود نے فرمایا کہ میں دورانِ سفر یورپ میں ایک موقع پر بیمار ہو کر ہسپتال میں پہنچ گیا۔ تو وہاں میری تسکین کا سامان حضرت علامہ کے وہ ایک ہزار اشعار تھے جو مجھے زبانی یاد تھے۔

اس کے بعد حضرت علامہ اپنا خطبہ پڑھنے کے لئے کھڑے ہوئے۔ آپ نے ابتداء میں وقت کی ضروریات کے لحاظ سے شریعتِ اسلامی پر غور و فکر کی دعوت دیتے ہوئے اپنا پہلا خطبہ سنایا جو گزشتہ جنوری میں مدراس میں سنایا جا چکا تھا۔ حاضرین نے سارا خطبہ انتہائی غور و توجہ سے سنا۔ جلسہ ساڑھے چھ بجے سے شروع ہو کر آٹھ بجے تک جاری رہا۔ آخر میں ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے حضرت علامہ اور حاضرین کا شکریہ ادا کیا۔ (۲۳/ نومبر ۱۹۲۹ء)

اسلام کا فلسفی اقبال علی گڑھ کے علمی مرکز میں

علمی مجلسیں، علمی صحبتیں اور علمی تذکرے

علامہ اقبال علی گڑھ کی علمی دنیا کی توجہات کے مرکز بنے ہوئے ہیں۔ ہر وقت آپ کے ارد گرد شائقین کا جمگھٹا لگا رہتا ہے۔

۲۰/ نومبر کو آپ صاحبزادہ آفتاب احمد خاں کی عیادت کے لیے گئے جو عرصے سے بعارضہ فالج بیمار ہیں۔ صاحبزادہ صاحب علامہ موصوف کو دیکھتے ہی ا ا ا ا کرنے لگے۔ کیونکہ فالج کے باعث ان کی زبان چلنے سے رک گئی ہے۔ علامہ موصوف اس حالت کو دیکھ کر بہت متاثر ہوئے اور آبدیدہ ہو گئے۔

عیادت کے بعد علامہ موصوف ڈاکٹر ضیاء الدین کے ہاں تشریف لے گئے جہاں دعوت تھی۔ بہت سے معتقد حضرات اس

دعوت میں شریک ہوئے اور علمی گفتگو ہوتی رہی۔

کھانے سے فارغ ہوکر رشید احمد صاحب صدیقی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے اور انھیں پہلے کی بہ نسبت اچھا پایا۔

یونیورسٹی کے شعبہ فلسفہ کی طرف سے علامہ ممدوح کو حوض شناوری کے پاس چمن میں شام کے وقت ایٹ ہوم دیا گیا جس میں وائس چانسلر اور یونیورسٹی کے تمام ارکان موجود تھے۔ شام کے ۶ بجے تک پرلطف صحبت جمی رہی۔

وہاں سے ڈاکٹر ظفرالحسن کے بنگلے پر سے ہوتے ہوئے یونیورسٹی کے یونین ہال میں تشریف لے آئے۔ اور لیکچر دیا۔ اور کسلمندی کی وجہ سے ڈاکٹر عطا اللہ بٹ کے مکان پر چلے گئے۔

۲۱ر نومبر کی صبح کو اکثر طلبہ گزشتہ شام کے لیکچر کے بعض نکات کی تشریح کے لیے علامہ موصوف کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے اور دن کا کھانا نواب مسعود جنگ بہادر وائس چانسلر کے ہاں کھایا۔ کھانے کے بعد پروفیسر مراد سے مکالمہ ہوتا رہا۔ شام کے وقت ۶½ بجے پھر لیکچر دیا جو ۸ بجے ختم ہوا۔ رات کے گیارہ بجے تک پرلطف صحبت رہی۔

۲۲ر کی صبح کو پھر تشنگان علم اس منبع علوم سے کسب فیضان کرنے کے لئے آئے اور دن کا کھانا مسٹر بشیر حسین زیدی کے ہاں تھا۔

شام کی دعوت ڈاکٹر عطا اللہ صاحب بٹ کے ہاں تھی، جنھوں نے بڑے تکلفات سے کام لیا۔ لوگ ڈاکٹر صاحب سے شعر سننے کے متمنی تھے۔ آپ نے پسند نہ فرمایا۔ صاحبزادہ حمید بٹ نے "یارب دلِ مسلم کو وہ زندہ تمنا دے" نظم پڑھ کر سنائی۔

شام کے وقت مسٹر راس مسعود کے ساتھ یونیورسٹی کی ترقی کے موضوع پر بات چیت ہوتی رہی۔ رات کو علامہ ممدوح نے "انانیتِ انسانی اور اس کا عدم زوال" پر تقریر کی۔ رات کو دیر تک ڈاکٹر ظفرالحسن سے باتیں ہوتی رہیں۔

(۲۷ر نومبر ۱۹۲۹ء)

علامہ اقبال علی گڈھ یونیورسٹی میں

(سپاسنامہ کے جواب میں علامہ اقبال کی تقریر کے بعد مسٹر ہارون کی تقریر)

مسٹر ہارون پرو وائس چانسلر اور صدر یونین نے ذیل کی تقریر کی:

مسٹر وائس چانسلر و ممبران یونیورسٹی یونین۔

اب یہ فرض مجھ پر عاید ہوا ہے کہ اپنے ممتاز مہمان عزیز ڈاکٹر سر محمد اقبال کے لئے ووٹ آف تھینکس (شکریہ) پیش کر کے جلسہ ختم کروں۔ مجھے یہ کہنے میں کچھ بھی پس و پیش نہیں ہے کہ یہ ہفتہ اس قدر پر از واقعات رہا ہے کہ ہم نے یا یونیورسٹی نے اب تک نہ دیکھا ہوگا۔ اس ہفتہ میں سب مختلف طریقہ سے اس امر کا شرف عظیم حاصل کر چکے ہیں کہ ایک ایسے صاحب طبع عالی سے نیاز حاصل ہوا جس کا ذہن نہایت رسا، جذبات وسیع اور خیالات رفیع سے معمور ہے اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ وہ ایک پر دست مرقع کے

مالک ہیں۔ (نعرہ ہائے مسرت) آج شام کو جب میں اپنے سپاسنامہ خیر مقدم کے جواب میں ڈاکٹر سر محمد اقبال کی تقریر سن رہا تھا۔ تو مجھے محسوس ہو رہا تھا کہ اس تمام تقریر میں نہ صرف ایک پیغمبر اور فلاسفر کی آواز سنائی دیتی ہے بلکہ ایک ایسے شخص کی صدا ہے جس کا وسیع دل زبردست رواداری اور ہمدردی سے معمور ہے۔ (ہیئر ہیئر) میں بلا رو رعایت یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ جو کچھ میں نے ہفتہ میں سنا اور جو کچھ میں نے اس پُرازواقعات ہفتہ کے اس قابل یادگار جلسہ میں جو آخر ہفتہ میں واقع ہوا سنا ہے۔ اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کے لئے ڈاکٹر اقبال سے بہتر اور کوئی خضر طریق نہیں ہو سکتا۔ اگر آپ مجھے اپنی ذاتی رائے ظاہر کرنے کی اجازت دیں تو میں عرض کروں گا کہ میرے لئے یہ ہفتہ عجیب و غریب گزرا ہے۔ کیونکہ اگرچہ مجھے ہندوستان میں رہتے ہوئے تقریباً بیس سال گزر چکے ہیں مگر آج ہی میں نے محسوس کیا کہ مجھ میں نئی روح جاری و ساری ہو رہی ہے۔ ایسا احساس مجھ کو یونیورسٹی چھوڑنے کے بعد سے اب تک نہ ہوا تھا۔ جب میں یونیورسٹی میں پڑھتا تھا تو میں بھی آپ جیسے بعض حضرات کی طرح سے ایک ہونہار فلسفی تھا اور میں بوسانکے اور لارڈ ہالڈین جیسی زبردست ہستیوں کے قدموں میں بیٹھتا تھا لیکن اس زمانے سے میں ترقی معکوس کر رہا تھا۔ اس ہفتہ میں مجھے محسوس ہو رہا ہے کہ میں پھر اسی زمرہ میں شامل ہو گیا ہوں فلسفہ سے جو دلچسپی مجھے تھی وہ پھر پیدا ہو گئی ہے۔ نہ صرف فلسفہ بلکہ فلسفہ کے اس شعبہ سے جو مذہب و فلسفہ میں سلسلہ ارتباط ہے۔ اس زبردست احسان کے لئے میں ڈاکٹر اقبال کا رہین منت ہوں جسے میں تسلیم کرنا چاہتا ہوں اور قبل ازیں کہ میں یہ جلسہ ختم کروں میں اپنے فلسفی ڈاکٹر ظفر الحسن کے قول کا اعادہ کرنا چاہتا ہوں جنہوں نے فرمایا تھا کہ وہ دن ہمارے لئے ایک مبارک دن ہوگا اگر ہم ڈاکٹر محمد اقبال کو کسی طرح اپنے ہاں چند سال بسر کرنے پر مائل کر سکیں۔

(۱۰ دسمبر ۱۹۲۹ء)

ہم نے بہت بڑے کینوس پر علامہ اقبال کی تصویر بنانی شروع کر دی ہے۔ یہ نمبر تصویر کی چند لائنوں یا چند جھلکیوں پر منحصر ہے۔ باقی تصویر آئندہ نمبروں میں بنائی جائے گی۔ تب سب نمبروں کو ملا کر بتائیے گا کہ اس سے بہتر تصویر کس نے بنائی؟

(ادارہ)